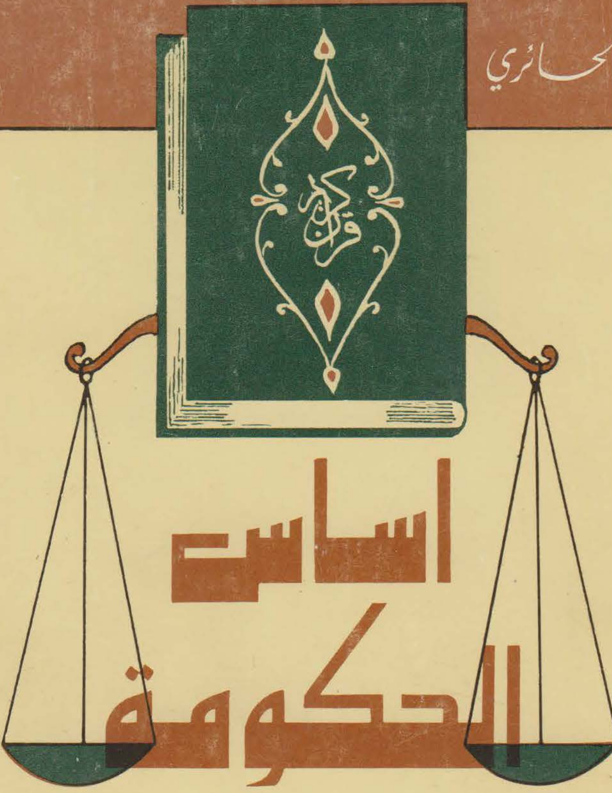
كاظم الحائري



اساس الحكومة الاسلامية

دراسة استدلالية

مقارنة بين الديمقراطية والشورى وولاية الفقيه

اساس
الحكومة الاسلامية

الطبعة الأولى
١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م

كاظم الحائري

اساس الحكومة الاسلامية

الدار الاسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين

« ونُريدُ أن نمنَّ على الذين استضعفوا في الأرض. ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين »

(سورة القصص : ٥)

تتابعت البحوث حول أفضل أشكال الحكم وأسسها التي تضمن إيصال البشرية الى ساحل السعادة ورفع أنماط الظلم والتعدي التي ابتليت بها على مر التاريخ .

وقد أغفل الباحثون غير المسلمين حول هذه المسألة ، عنصرين هامين لهما أكبر الأثر في تشخيص أساس الحكم وشكله ، وهما السعادة في الحياة الأخرى وتحقيق رضا الله تعالى .

ولقد أثبتت التجارب الطويلة الأمد وستثبت أكثر فأكثر أن السعادة البشرية في الحياة الدنيا لا يمكن أن تنال ما لم يرس شكل الحكم على أسس مستوحاة من الله ـ جلّ وعلا ـ العليم بأدواء البشرية الخبير بصلاحها الناجع . هذا ، فضلاً عن سعادة الآخرة أو تحقيق رضا الله سبحانه .

وها نحن نرى العالم يغرق في بحر من الظلم والعذاب ويتهدده خطر الفناء والدمار ـ في أي لحظة ـ رغم كل ما طرحه مفكروه الكبار من مناهج وصيغ تحاول التخطيط لنظام الحكم على ضوء

التجارب الإجتماعية الممتدة عبر المسيرة التاريخية ، ورغم توفر كل الوسائل المادية للراحة وتقدم مستوى الصناعة والتكنيك الى مدى بعيد .

نعم كل ذلك لم يستطع أن ينتشل البشرية من الوهدة السحيقة التي تعاني تبعاتها ، الأمر الذي يؤكد عليها الضرورة الماسة لمد يد الحاجة للسماء الرحيمة والإستهداء بتعاليمها الوضّاءة .

إن الديمقراطية تشكل الأساس الذي يعتمده نظام الحكم الرأسمالي ، حيث يمنح كل أفراد الشعب الحقوق الديمقراطية كاملة ـ كما يدعي .

في حين ، ينادي نظام الحكم الإشتراكي الماركسي بالديمقراطية في إطار طبقة البروليتاريا ، أو الحزب الاشتراكي الحاكم فقط ، أما في مجال الدولة العام ، فإن ديكتاتورية البروليتاريا هي السائدة .

ويبرر ذلك بأن الطبقة الكادحة هي التي تضمن تطبيق النظام الاشتراكي الأمثل ، لتهيئة الشعب للدخول في المرحلة العليا من التطور البشري (أي الشيوعية) في حين يعمل غيرها على عرقلة هذه المسيرة ، والقيام بالثورة المضادة . فيجب أن لا يمتلكوا أي حق ديمقراطي في تقرير مصير الحكم ، وأسلوب الادارة العامة .

أما الاسلام ـ وهو النظام العالمي المقابل لهذين النظامين ـ فإنه يقيم نظام الحكم فيه على أساس « استمداد حق السيادة من الله تعالى بإعتباره المالك والمشرع الحقيقي لا غير » .

ويرى أن الله تعالى قد جعل النبي « ص » ـ بالإضافة لكونه

المبلغ عنه تعالى ـ قائداً عملياً للأمة ووليا لها ، فهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم .

أما بالنسبة لأساس نظام الحكم ، بعد وفاة النبي الأكرم « ص » فإن بعض الباحثين ـ سنة وشيعة ـ قد كتبوا حوله أبحاثاً مفصلة .

فادّعى العديد من علماء السنة وكتّابهم أن أساس الحكم المعيّن من قبل الله هو (الشورى) ، مستندين في ذلك الى نصوص من القرآن الكريم ، والسنة الشريفة ، وسيرة الصحابة .

ونظام الشورى هذا يختلف عن « الديمقراطية الغربية » إختلافاً بيناً ، فإن القوانين الأساسية للدولة في الاسلام لا تقوم بكل جوانبها على أساس تصويت أو إنتخاب وأمثال ذلك كما هو الحال في النظام الديمقراطي ، بل هي في إطار أمور تشريعية قررها الاسلام ، بإعتباره رسالة الله تعالى لكل الأجيال والعصور .

أما الشيعة ، فإن أساس التشيع عندهم هو الإيمان بأن النبي (صلّى الله عليه وآله) قد عين نظام الإمامة المنصوص عليها بعد وفاته ، والتي تمثلت أول ما تمثلت في الإمام علي بن أبي طالب ، الذي تتابعت النصوص النبوية الشريفة على تعيينه بأمر الله مرجعاً شرعياً للأمة ، ووليا للأمر فيها . كما أن الإمام علياً عليه السلام بدوره قد نصّ على الامام من بعده ، وهكذا الى الامام الثاني عشر ، وهو الامام المهدي عليه السلام الذي غاب عن الناس ، وبقي حياً يرزق ، وقد أعدّه الله تعالى لينشئ دولة العدل الشاملة لأرجاء الأرض ، بعدما ملئت ظلماً وجوراً .

فالمجال الطبيعي للبحث عن أساس الحكم الاسلامي ـ بعد فرض أساس التشيع ـ إنما هو بالنسبة لعصر غيبة الامام عليه السلام .

وما يمكن إستفادته من المصادر الشيعية ، والذي أفتى به جملة من فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام ـ كأطروحة لنظام الحكم الاسلامي في زمن الغيبة ـ هو « ولاية الفقيه » ضمن شروط معينة يجب أن تتوفر فيه .

وهذا الكتاب المتواضع المعروض بين يدي القارئ الكريم ، بحث إستدلالي مقارن بين الديمقراطية ، والشورى ، وولاية الفقيه .. ولذلك فقد إشتمل على ثلاثة أبحاث :

الأول ـ في الديمقراطية ، ونمرّ خلال البحث عنها على الديكتاتورية بشكل عابر .

والثاني ـ في الشورى .

والثالث ـ في ولاية الفقيه .

أسأل الله تعالى أن يتقبل مني هذه البضاعة المزجاة ، ويجعلها خالصة لوجهه الكريم .

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

٢٦ محرم ١٣٩٩ هـ **السيد كاظم الحائري**

الديمقراطية

الحاجة إلى الحكم

هناك حاجة إجتماعية ماسة جداً لهيئة عليا تقوم على إدارة شؤون المجتمع وتسيير أموره العامة .

وذلك لتحقيق التناسق الضروري بين الإحتياجات الإجتماعية المتفاوتة وأساليب إشباع هذه الإحتياجات ، وتجميع القوى الفعالة وتوجيهها الوجهة التي تؤهلها لخدمة مصالح المجتمع على النحو الأكمل .

وكذلك لإشاعة العدالة والوقوف بوجه الظلم والإعتداء على الآخرين وحقوقهم .

وبالتالي يحتاج المجتمع الى الهيئة التي تحمل على عاتقها مهمة توحيد الآراء في القضايا العامة التي تتطلب الموقف فيها رأياً موحداً ، يمتلك القاطعية والواقعية والقدرة على التنفيذ .

هذا بالإضافة الى أمور كثيرة أخرى مما يجعل الحاجة ماسة لهذه الهيئة العليا بشكل لا يشك فيه أحد .

إن العائلة الصغيرة ـ وهي نواة المجتمع الكبير ـ لتحتاج الى

المـوجّه المشرف على إدارتها وتعيين مسيرتها وتنسيق أمورها ، فكيف بالمجتمع الذي يضمّ مختلف الوحدات الإجتماعية وأنواع النزعات العاطفية والسياسية والفكرية ؟

الولاية

والحقيقة الهامة التي تبرز بوضوح في مجال قيام الهيئة العليا أو الحكومة بمهامها ، هي إحتياج هذه الحكومة الى ما يخولها سلطة مطاعة تنفذ بها أهدافها وتبرر بها عملها على منع أفراد المجتمع أو جماعاته من كثير من أنماط السلوك التي كان لهم أن يقوموا بها لولا نهي الحكومة ، وكذلك إجبار هؤلاء على إتخاذ مسير سلوكي معين لم يكونوا مجبرين عليه قبل ذلك .

فالإنسان يمتلك حرية أخلاقية في أن يسلك ما يشاء ويحقق ما يريد ، مستفيداً من قدرته التكوينية على أن يريد أو لا يريد ، ويفعل أو لا يفعل .

فالوجدان الإنساني لا يمنع الانسان من أي تصرف ولا يحد من حريته إلا على أحد أساسين :

الأول : أمر الله ونهيه .

فإن الإنسان المؤمن يعتقد بالملكية الحقيقية والقيمومة الكاملة لله تعالى عليه وأنه لا يملك بشكل تشريعي أن يتخلّف عن أمره ونهيه . وحينئذ فإن وجدانه لا يمنحه حرية التصرف إلا في إطار ما

سمح به الله تعالى ـ وبكلمة أخرى أن الوجدان يمنح للفرد حرية التصرف في قبال أفراد البشر الآخرين لا في قباله عزّ وجل ـ .

الثاني : حرية الآخرين

إذ يرى الوجدان الإنساني أن حرية الانسان متوفرة له الى الحد الذي لا يعتدي فيه على حرية غيره ، فإذا تجاوز الانسان ذلك أوقفه الوجدان على خطأ تصرفه ، وتعدي حدوده الصحيحة .

وليس هناك وراء ذلك تحديد وجداني ، بينما نجد أن من الطبيعي أن تقوم الحكومة بتوسيع نطاق تحديد الحريات وعدم الإكتفاء بالدائرة الوجدانية ، فتقوم مثلاً بفرض حظر عام على سلوك خاص ، أو تأمر بإتباع سلوك غيره ، كما نجد في قوانين المرور وغيرها .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى [1] : فإن هذه الهيئة الحاكمة ـ في مجتمع يؤمن بالملكية الفردية ـ لا بد وأن تضطر أحياناً الى تحديد حرية الناس في التصرف بممتلكاتهم ، وذلك كالأمر بتحديد الأسعار ، ولزوم التصريف لسلعة معينة وأمثال ذلك ، رغم إعتراف المجتمع بملكيتهم للسلع ، وسلطتهم عليها .

---

(١) هذه الناحية لا ترتبط بالمسألة الوجدانية وإنما تقوم على أساس (الالزام بما التزم به) فان الحاكم إما أن يكون قد التزم بإقرار الملكيات الفردية على أساس من المباني العقلائية ، أو على أساس شرعي خاص ، فلابد له من مبرر عقلائي أو شرعي لتحديده من الملكية . هذا ، ومن الواضح عدم وجود مبان عقلية في مسألة الملكية لأنها أمر اعتباري .

وإعتراف المجتمع هذا بنظام الملكية يدعو للمطالبة بمصدر السلطة التي خوّلت الهيئة الحاكمة الخروج على النظام المتفق عليه بين الحاكم والمحكوم .

وهناك أمر آخر : وهو إضطرار الدولة ـ لا محالة ـ وفي كثير من الأمور الى الضغط على الأفراد ، ودفعهم لإتخاذ مواقف معينة يرون ضرورة عدمها . وبالتالي تكون وظيفتهم العملية ترك تلك المواقف ، ولكن الدولة ترى لزوم إتخاذها ، إما لتوحيد الكلمة ، أو لتحقيق هدف آخر ، كما لو رأت الدولة لزوم تجميع القوى وضرب العدو في مواقعه قبل أن يتصدى هو لمهاجمة المجتمع ، في حين رأى البعض من الأفراد أن هذه العملية لا مبرر لها وأنها تصرف الأمة عن بناء المجتمع إقتصادياً ، وأمثال ذلك . فإن من غير المتوقع أن تترك الحكومة هذا البعض على العمل وفق ما توصّل إليه إستنتاجه ، وعند ذلك يثور التساؤل عن المبرر الذي يمنح الحكومة هذه القدرة على الضغط على إتخاذ مواقف كانت ـ لولا أمر الحكومة ـ محظورة على الفرد .

والواقع : أنه لا يمكن إفتراض قيام هيئة عليا على حكم مجتمع ما وإفتراض بقاء أفراد ذلك المجتمع على حرياتهم الأصلية في تصرفاتهم وممتلكاتهم ، وأنماط سلوكهم التي يتخذونها وفق قناعاتهم الشخصية ، فلا بد من إفتراض سلطة : تفرض ، وتحدّد ، وتوجّه .

وإذا كان هذا هو الواقع الذي لا ريب فيه ، كان التساؤل عن سلطة الدولة هذه ومبررها أمراً في غاية الوضوح ، وهذا ما سنعبر

عنه في بحوثنا التالية بـ (مصدر الولاية) أو (مبدأها) أي : المنبع الذي تستقي منه الحكومة سلطتها وولايتها على المجتمع ، وأهليتها لتحديد الحريات الأولية .

إذن ، فلا بد من البحث عن مبدأ صحيح تستمد الحكومة منه سلطتها وولايتها الواسعة ، لتخرج في الحقيقة عن كونها حكومة متحكمة ظالمة .

أساس الحكم

لا يمكننا أن نتصور لقيام الحكومة بأمور الحكم من أساس غير أمرين لا بد من توفرهما معاً كي تصبح سلطتها على الناس وما تقوم به من أعمال نفوذ ، مما يؤيده الوجدان الكامن في أعماق الانسان ذاتاً :

الأول : ما سبقت الإشارة إليه ، وهو أن تكون واجدة لمصدر مشروع تستمد منه الولاية .

الثاني : أن تكون سلطتها وبرامجها وفق المصالح الإجتماعية .

الديكتاتورية ومنطق القوة

وبحثنا المنطقي هذا لا معنى له مع « الديكتاتورية » التي لا تعتمد إلا منطق القوة والعنف سبيلاً لتنفيذ سلطتها وفرض أوامرها على المجتمع .

ولا يمكننا أن نلتمس لها أي مبرر منطقي وراء ذلك ، لا من مصدر تستمد منه الولاية ولا من المصلحة الإجتماعية .

وربما تدّعي الحكومة الديكتاتورية أحياناً أنها تمتلك مبرراً وجدانياً لفرض سلطتها ، وهو أداء ذلك الى عمل إنساني هو منع الظالم عن ظلمه ، والضرب بيد من حديد على يد المعتدي ، وإلغاء عملية تحكم بعض أفراد المجتمع بالبعض الآخر ، وأمثال ذلك

كما يمكن أن تدّعي في مجال تبرير تحديد الملكيات القائمة على أساس تصورات عقلائية ، عملية : أن هذه التصورات نفسها تسمح بتحديد الملكية إذا كان في صالح المجتمع ، وهذا ما أقوم به

ولكنا عرفنا ـ مما سبق ـ أن سلطة الدولة تتجاوز هذا المقدار الذي يدّعي أن الوجدان الإنساني والتصورات العقلائية يحكمان بجوازه ، فهي ـ أي سلطة الحكومة المطلوبة ـ تتعداه الى مساحات أوسع بكثير ، خصوصاً في المجتمعات الكبيرة والمعقدة . فلا بد لها من مصدر خارج حدود نفسها تستمد منه (الولاية على الناس) بينما هي لا تمتلك عدا منطق القوة .

إذن ، فالديكتاتورية لا تمتلك تأييداً من الأساس الأول ، إلا أنها قد تدّعي قيامها على الأساس الثاني ، وأنها لا تفكر إلا في مصلحة المجتمع .

ولكن مثل هذا الإدعاء ، لا يمتلك رصيداً في عالم الحقيقة ، فمع إفتراض تربّع الديكتاتور على عرش الحكم بالقوة مخالفاً بذلك صرخات الوجدان المطالب بلزوم إستمداد ذلك من مبدأ

صحيح ، وأن مجرد كون الحكومة في مصلحة المجتمع لا يكفي مبرراً منطقياً لدى الوجدان الإنساني ، وكذلك مع ملاحظة الاصالة التي تمتلكها غريزة حب الذات في أعماق الانسان ، وأن المصالح الشخصية لا بد متناقضة في إطار هذه الحياة المادية الدنيا .. مع كل هذا لا نستطيع أن نتعقل إلتزامه الكامل بتقديم مصالح المجتمع على مصالحه الشخصية .

بل لا نرى من البعيد عليه أن يعتبر تقديم مصالحه الشخصية أمراً لا يمتلك أي حزازة أو قبح وجداني ، بعد أن إفترضنا أنه خالف الوجدان نفسه عندما مسك أزمّة الأمور بالقهر والقوة ، وبلا إعتماد على مصدر مشروع للولاية .

مبدأ الولاية

وما يمكن أن يتصور كمبدأ لإستمداد الولاية والقدرة وأعمال النفوذ الذي لا بد منه في حكم المجتمع هو أمران لا غير ، هما :

١ ـ الناس أنفسهم .

٢ ـ الله تعالى .

المبدأ الأول : النّاس

فيقال أن الناس إذا منحوا بأنفسهم فرداً أو هيئة حق الحكم ، وإدارة شؤونهم فإن هذا الفرد أو هذه الهيئة سوف تقوم على الأساسين الماضيين ـ مصدر الولاية والمصلحة ـ تماماً

وهذا اللون من الحكم يدعى بـ (الديمقراطية) وقد استعملت الكلمة في أكثر من معنى ولكنا نعني بها هنا إعطاء حق تقرير المصير بيد الناس ، فهم الذين يقررون النظم والقوانين ويعينون المنفذين ، سواء كان هذا كله بالمباشرة أو بواسطة المنتخبين أو بالتلفيق .

بينما أستعملت الكلمة في لسان (جان جاك روسو) مثلاً في خصوص ما إذا كان عدد أعضاء الهيئة الحاكمة هم كل الشعب ، أو أكثريتهم ، أو على الأقل نصفهم . وإليك نص عبارته :

« يستطيع صاحب السيادة في المقام الأول أن يعهد بأمانة الحكم إلى الشعب كله أو إلى الجزء الأكبر منه بحيث يكون هناك من المواطنين الحكام أكثر من المواطنين الأفراد ، ويطلق على هذا الشكل من الحكومة إسم « ديموقراطية » .

أو أنه يستطيع حصر الحكومة بين أيدي عدد قليل ، بحيث يكون هناك من المواطنين الأفراد أكثر من الحكام ، وهذا الشكل يحمل إسم « أرستقراطية » .

و أخيراً يستطيع تركيز الحكومة بين أيدي حاكم واحد يستمد جميع الآخرين سلطتهم منه ، وهذا الشكل الثالث هو أكثر صو ر الحكم شيوعاً ، ويدعى (ملكية) أو « حكومة ملكية » .

ويجب أن نلاحظ بأن جميع هذه الأشكال ـ أو على الأقل الشكلين الأولين ـ بينها قابلة للزيادة والنقصان ، بل تملكان حرية واسعة إلى حد ما في التصرف . إذ تستطيع الديموقراطية ضم الشعب

كله أو تضيق حتى تشمل نصفه ، وتستطيع الأرستقراطية بدورها أن تنكمش من ضمها لنصف الشعب إلى الإقتصار على أقل عدد ممكن دون تحديد . حتى الملكية نفسها قابلة لنوع من التقسيم . فقد كان لأسبارطة على الدوام ملكان بحكم دستورها ، كما رأينا في الأمبراطورية الرومانية عدداً من الأباطرة في أن واحد بلغ أحياناً ثمانية معاً دون أن تتمكن من القول بأن الأمبراطورية قد إنقسمت .

وهكذا ثمة نقطة يمكن القول عندها بأن كل شكل من أشكال الحكم يختلط بالشكل الذي يليه ، بحيث نرى أن الحكومة تحت هذه التسميات الثلاث وحدها تكون قابلة في الحقيقة لقدر مختلف من الأشكال بعدد ما في الدولة من مواطنين .

بل هناك أكثر من ذلك : أن هذه الحكومة نفسها إذ يكون في الوسع ـ من بعض الوجوه ـ أن تنقسم الى أجزاء أخرى ، يدار أحدها بطريقة بينما يدار الجزء الآخر بطريقة أخرى ، فانه يمكن أن ينتج من هذه الأشكال المختلطة الثلاثة جملة من الأشكال المتمازجة ، كل منها يكون قابلاً بدوره للإنقسام إلى جميع الأشكال البسيطة .

لقد دار الجدل كثيراً وفي جميع العصور حول أفضل أشكال الحكم دون النظر إلى أن كلاً من تلك الأشكال يكون الأفضل في حالات معينة ، والأسوأ في حالات أخرى .

فإذا كان عدد الحكام السامين في مختلف الدول يجب أن يكون

متناسباً تناسباً عكسياً مع عدد المواطنين [1] ، فانه يتبع ذلك أن الحكومة الديموقراطية بصفة عامة تلائم الدول الصغرى ، والأرستقراطية تليق بالمتوسطة ، وفيما تناسب الملكية الدول الكبرى . وهي قاعدة تستمد مباشرة من المبدأ ، ولكن كيف يمكن حساب الظروف العديدة التي قد تؤدي الى الإستثناء ؟ » .

هذا ما ذكره روسو في الفصل الثالث من الكتاب الثالث [1] .

ولأجل تفسيره للديموقراطية بهذا فقد إدّعى عدم إمكان حصول الديموقراطية الحقيقية في أي وقت ، وهذا نصه :

« وإذا أخذنا عبارة الديموقراطية بكل معناها الدقيق ، نجد أن الديموقراطية الحقيقية لم توجد أبداً ، ولن توجد أبداً ، فممّا يخالف النظام الطبيعي أن يحكم العدد الأكبر وأن يكون العدد الصغير هو المحكوم ، ولا يمكن أن نتصور بقاء الشعب مجتمعاً على الدوام للنظر في الشؤون العامة ، ونستطيع أن نرى بسهولة أنه لا يمكن إقامة لجان من أجل ذلك دون تغيير في شكل الادارة » [2] .

إذ يقصد بهيئة الحكام الهيئة التي تشرف على إدارة المجتمع

---

(١) يقصد بذلك أنه كلما كثر عدد المواطنين ينبغي تركيز الحكومة في عدد أقل كي تكون أكثر قدرة على الحكم والادارة .

(١) ص ١١٦ و ١١٧ ، وله بحث في الفصل الثامن (ص ١٣٣ فصاعداً) حول بعض الأسباب الدخيلة في كون الشكل الملائم للحكم في البلد أي شكل من هذه الأشكال وان كل شكل من أشكال الحكم لا يلائم جميع البلدان .

(٢) ص ١١٨ و ١١٩ .

مباشرة ، فلا تشمل كل من له الحق في التصويت ، ومع هذا فلا معنى لتصور أن يكون الشعب كله أو أكثره أو حتى نصفه داخلاً في هذه الهيئة ، اللهم إلا في مجتمع صغير غير منظور .

أما الديموقراطية بالمعنى الذي عَنْوَنَّاه هنا فهي التي يدعى بأنها تناسب كل البلدان والدول صغيرة كانت أم كبيرة ، ويدعى اليوم أنها أفضل أشكال الحكم لمطلق البلاد .

وعلى أي .. فالمصطلح غربي يقصد به إجمالاً كون الناس مصدر التشريع والتنفيذ في وقت واحد [١] .

وما يمكن أن يؤكد عليه أنصار الديموقراطية في مجال جعل الديموقراطية في إطار الأساسين السابقين (مصدر الولاية ، والمصلحة) هو توضيح أن الديموقراطية في الواقع ليست حكماً لأحد على أحد ، وإنما تعني حكم الناس أنفسهم بأنفسهم ، فلا تحكُّم ولا أعمال سلطة

---

(١) وبهذا يبدو خطأ بعض الكتّاب الاسلاميين الذين يؤكدون على الحكم الديمقراطي وينسبونه الى الاسلام غافلين عما في هذا المصطلح من الايحاء اللااسلامي ، لأن الديمقراطية المصطلحة لا تعني مجرد انتخاب الهيئة التنفيذية من قبل الأمة ـ وهو ما قد يفترض قبوله اسلامياً ـ بل تعني حكم الناس أنفسهم بأنفسهم . ومن البديهي أن الحاكم المطلق والمشرع الأساس في الاسلام هو الله سبحانه . نعم هناك بعض (مناطق الفراغ) التي تركتها مرونة الاسلام ليملأها ولي الأمر ـ كما سيأتي ـ .

والواقع ان هذا أحد عشرات الأمثلة التي تعبر عن تأثر كتّابنا الاسلاميين بالغرب دون وعي ، فتجدهم بحسن نية يبحثون عما يمكن أن يربط ـ ولو بقليل صلة ـ بين الاسلام والحضارة الحديثة ، فيمنحون الاسلام الصفة الغربية التي تحمل معها كل ايحاءاتها . غافلين عن أنهم يفقدون الاسلام بهذا اصالته من حيث لا يشعرون

أو نفوذ حتى يبقى مجال للتساؤل عن مصدر الولاية . وبتعبير آخر : يكون الجهاز الحاكم قد إستمد ولايته ومبرر نفوذه من الناس أنفسهم وعلى أساس من عقد إجتماعي قام به الناس جميعاً وإتفقوا فيه على قوانين معينة كما اتفقوا فيه على إختيار منفِّذين لتلك القوانين ، ولا ريب في أن الوجدان يدفع الفرد والمجتمع للإلتزام بالعقد والوفاء به .

وقد يعترض على هذا المدعى فيقال : بأن الديمقراطية لا تستطيع أن تضمن رضا الناس جميعاً والعمل بمقتضى آرائهم ، فقلّ ما يحصل إجماع شعبي على قضية معينة ، فهي إذن تأخذ برأي الأكثرية ، وهو يعني بالتالي سحق الأقلية وإدخالها تحت نير حكم الأكثرية رغماً عنها . وهو أمر يرفضه الوجدان ، إلا أن أنصار الديمقراطية هنا يذكِّرون بحصول إجماع تام بين الأفراد على قضية أساسية ، هي (مبدأ الأخذ برأي الأكثرية) والإلتزام الناتج من التعاقد على هذه القضية هو المبرر الوجداني لدخول الأقلية ـ رغم إختلاف رأيها ـ تحت حكم الأكثرية وآرائها .

وربما إنبرى المعارضون فطرحوا مسألة إحتمال وجود أقلية في المجتمع لا توافق على هذا المبدأ الأساسي (مبدأ الأكثرية) ولنفترض أنهم من المؤمنين بدين لا يؤمن بهذا المبدأ من أساسه . أو أنهم يرون هذا خلاف مصالحهم ، أو لأي سبب آخر . فما هو الموقف تجاه هؤلاء ؟ أفهل يتركون على حريتهم يفعلون ما يشاؤن لأنهم لم يكونوا طرفاً في العقد الإجتماعي القائم ، فليسوا ملزمين تجاهه بشيء ، وعندها فالفوضى والإضطراب هو المتوقع بالتالي ، أم

يجبرون على الإلتزام بالقوانين التي أنتجها العقد الاجتماعي ، الأمر الذي يرفضه الوجدان العملي ـ كما تقدم ؟

وهنا يردّ أنصار الديمقراطية على هذا الإعتراض مؤكدين أن هذا الأمر لا يشكل عقبة في وجهها ، فإن رفض هؤلاء الإشتراك في العقد الإجتماعي يجعلهم بمعزل عنه ، وكالغرباء بالنسبة للوسط الإجتماعي الذي وافق بالإجماع على (مبدأ الأكثرية) فقامت في إطاره الحكومة الديمقراطية التي تعتبر أطراف العقد هم وحدهم المواطنين ، فإذا ما فضل الرافضون الغرباء بكل حرية العيش في هذا الوسط الإجتماعي فذلك يعني أنهم اختاروا إمضاء العقد والإلتزام بنتائجه ، حيث تكون الإقامة علامة الرضا إذ تمت في جوّ حر

يقول جان جاك روسو في كتابه العقد الإجتماعي :

« إذا كان قد وجد اذن حين العقد الإجتماعي معارضون فيه . فإن معارضتهم لا تبطل العقد ، أنها تحول فحسب دون أن يدخلوا فيه ، فهم أغراب بين المواطنين ، وعندما تكون الدولة قد أسست ، فإن الإقامة فيها علامة الرضا ، إذ تصبح سكنى الإقليم خضوعاً للسيادة »[1] .

وبهذا يؤكد أنصار الديمقراطية أنها واجدة لمصدر مشروع لإستمداد الولاية ، وهو الأساس الأول الذي ينبغي أن تقوم عليه الحكومة .

---

(١) في العقد الإجتماعي ، ترجمة : ذوقان قرقوط ـ طبعة بيروت ص ١٧٣ .

أما الأساس الثاني : وهو المصلحة الإجتماعية فقد يركز على قضية أن الحكومة إذا كانت تعبيراً عن حكم الناس لأنفسهم ، فمن الطبيعي أن تعمل على تحقيق المصالح الإجتماعية ، لأن الناس لا يريدون لأنفسهم غير ذلك ، وليس الحاكم مغايراً للمحكوم كي يفترض تقديمه لمصالحه على مصالح المحكوم . وهذا يؤكد كون الشكل الديمقراطي في الحكم هو أضمن الأشكال المتصورة لحفظ مصالح الأمة .

وهكذا نلاحظ إمكان أن يعمد أنصار الحكم الديمقراطي لإستمداد المبرر المنطقي من كل من الأساسين في اطار من العقد الإجتماعي .

هذا ، وربما عمد بعضهم الى جعل (أساس المصلحة) دليلاً مستقلاً ومبرراً قائماً بنفسه لصحة الشكل الديمقراطي للحكم ـ على ما فهمه الدكتور عبد الحميد متولي من كلام الاستاذ (أزمن) ـ يقول الدكتور : « إذ كان الأساس الفلسفي لنظرية (أو مبدأ) سيادة الملك هو نظرية الحق الآلهي (أو التفويض الآلهي) للملك ، فإن مبدأ (أو نظرية) سيادة الأمة إنما تستند من الناحية الفلسفية على أساس نظرية « العقد الإجتماعي » لجان جاك روسو . على أن بعض كبار الفقهاء الفرنسيين (مثل الاستاذ أزمن) إنما يقيم ذلك المبدأ على أساس آخر ، إذ يقول : انه بما أن السلطة العامة (أو الحكومة) إنما نشأت من أجل صالح الأمة جميعاً فإن الأمة يجب أن يكون لها رقابة هذه السلطة » (١) .

---

(١) الاسلام ومبادئ نظام الحكم . للدكتور عبد الحميد متولي ص ١٠٩ .

ـدا النص أنه يفترض قيام حكومة أو أمة محكومة ،

ثم [illegible] هذه الحكومة لما كانت ناشئة لتحقيق مصالح الأمة فيجب أن تكون للأمة رقابة عليها . أما نحن فنتحدث في أصـل وجود مبرر من نوع ما لمشروعية قيام هذه الحكومة المفروضة ، فلو قبلنا كون نشوء هذه السلطة لصالح المجتمع داعياً للزوم قيام رقابة إجتماعية على تصرفاتها ، فإن هذا لا يصلح دليلاً على مشروعية سلطة من هذا القبيل حتى مع فرض مراقبة الأمة لها .

فلو فرضنا أن الأمة كان لها الحق في مراقبة سلطة نشأت لتحقيق مصالحها ، إلا أن التساؤل الأصيل ينصب على المبرر الذي منح هذه السلطة حق الحكم والإدارة وأعمال النفوذ وتحديد الحريات والأصول الوجدانية الأولى ، وهل يمكن أن يكون غير العقد الإجتماعي ؟

وقد ذكرنا عند الحديث عن إدِّعاء الديكتاتورية كونها في مصلحة المجتمع ، أن مجرد كون الحكومة في مصلحة المجتمع لا يكفي مبرراً منطقياً لدى الوجدان الانساني .

عقبات أمام الديمقراطية

هذا وتنطرح هنا عقبات هامة في وجه الديمقراطية تتطلب منها الجواب المناسب ، من مثل :

١ ـ جهل الاكثرية واهواؤها

إن من الطبيعي أن تكون غالبية التاس جاهلة بما فيه صلاح المجتمع ، تغلب عليها العواطف والنزعات النفسية . فإذا سلمنا أمور المجتمع إلى آرائها لم نأمن الوقوع في سبل الخطأ والأهواء ، وقد قيل : (إذا كثرت الأصوات ضاع الحق) .

ومن هنا فأفضل الحلول هو أن يجتمع مجلس من الخبراء وذوي الحنكة والتجربة والنظر السديد ، ويتبادلوا النظر في أمور الأمة وعلاقاتها الداخلية والخارجية ، ثم يتعاونوا على التشريع

وقد تقول الديمقراطية تجاه هذه العقبة أن إعطاء القوانين بيد الأمة يتم على نمطين :

الأول : التصويت المباشر ، بحيث يتدخل كل فرد في تشريع القانون بمختلف جوانبه .

الثاني : التصويت غير المباشر على القانون ، وذلك بإنتخاب مجموعة من الخبراء الموضوعيين ليقوموا هم بدورهم بدراسة المشاريع وإختيار الأفضل . وبهذا نتخلص من هذه العقبة ولا يضيع الحق في نفس الوقت الذي نضمن فيه بقاء روح الديمقراطية في البين ، فالناس في الواقع هم يحكمون أنفسهم لأنهم انتخبوا ممثلين عنهم في هذا المجال .

هذا ، وربما أمكن تقسيم الأمور الى قسمين ـ على ضوء إحتمال أن يؤدي التصويت المباشر الى ما يضر بمصلحة الأمة ـ فيطرح قسم يؤمن فيه ذلك للتصويت المباشر من قبل الشعب ، في حين يترك القسم الآخر لآراء الخبراء المنتخبين ومداولاتهم وتصويتهم .

٢ـ شراء الأصوات

وهي أمر أبتليت به كل المجتمعات التي أدعت تطبيق الشكل الديمقراطي في الحكم ، حيث تقوم الأقلية التي تمتلك كل ما يتيح لها القدرة على إحتكار أصوات الأكثرية لصالحها ، وذلك بالتطميع المالي والوعود السياسية الخلابة والتمويه الإعلامي ، بل وربما بإستعمال النفوذ الروحي والتخويف وأمثال ذلك .

وإذ بنا في نهاية المطاف أمام أقلية تتحكم في آراء الأكثرية وتوجيهها الوجهة التي ترتأيها وتحقق مشتهياتها النفسية ومصالحها الضيقة ضاربة عرض الجدار مصلحة المجتمع ككل .

وربما عمد أنصار الديمقراطية إلى طرح مبدأ المساواة في مقدار الثروة إلى جنب مبدأ الحرية ، فذكروا أنه لولا مبدأ المساواة في الثروة لأصبحت الحرية حرية شكلية فاقدة لروح الحرية بعد أن تسيطر الأقلية على الأكثرية وتسلبها القدرة على الحركة بإتجاه ما يحقق مصالحها ، أما إذا ضمنا المساواة في المجتمع اما بمعناها الإشتراكي أو الشيوعي أو حتى بمعنى تقليل الفوارق في الثروات إلى حد لا يكون معه أي مواطن من الغنى بحيث يستطيع شراء مواطن آخر ، ولا من الفقر بحيث يضطره إلى أن يبيع نفسه في قبال لقمة عيشه ، إذا ضمنا ذلك فإن الحرية الحقيقية سوف تكتسب الاطار الذي تبرز فيه جوهرها دون خوف من إستمالة أو شراء .

وهنا يقول روسو في تفسير ما يقصده من المساواة :

« لا يجب أن نفهم من هذه العبارة أن تكون درجات القوة والثراء نفسها هي نفسها بصورة مطلقة ، وإنما يعني فيما يتعلق بالقوة أن تسمو على العنف وأن لا تمارس أبداً إلا بمقتضى المركز والقوانين ، وفيما يتعلق بالثراء أن لا يكون أي مواطن من الغنى بحيث يستطيع شراء مواطن آخر ، وأن لا يبلغ أي مواطن حداً من الفقر يضطره إلى أن يبيع نفسه ، وهو ما يفترض إعتدالاً في الثروات والتأثير من جانب الكبار وإعتدالاً في الشح والطمع من جانب الصغار » [(١)] .

---

(١) ـ في العقد الإجتماعي ص ٩٧ .

٣ـ مصالح النواب الشخصية

فإن هؤلاء النواب الذين تنتخبهم الأمة وتمنحهم حق التشريع يجدون أمامهم كل ما يبرر لهم الإنحراف عن مصالح الأمة في كثير من الأحيان .

ذلك أنهم من جهة يملكون قدرات واسعة منحت لهم ليكونوا قادرين على تنفيذ ما يشرعون ، وأنهم من جهة أخرى يمتلكون مصالح شخصية ـ تزداد بإنتخاب الأمة لهم ومنحهم السلطات الكثيرة وفتح أبواب النفوذ أمامهم .

وإدا كان الأمر كذلك فإنه لا يؤمن أن يقوم هؤلاء بتقديم مصالحهم الشخصية الضيقة على المصالح العامة عند التعارض والتنافي بينها . خصوصاً ونحن نتكلم عن وضع يعيش إطاراً مادياً ليس فيه أي رادع حقيقي مسيطر على كل تصرفات الانسان ، ولا يرى له إلا هذا الشوط الدنيوي القصير مرتعاً لتحقيق أمانيه وميوله الشخصية .

وعليه فإن وجود هذا الخطر يجعل هذا الأسلوب من التصويت ـ أي الإنتخاب غير المباشر ـ منفذاً للنزعات والأهواء المتحكمة .

أما لو رجعنا وأعدنا أسلوب التصويت العام المباشر من قبل الأفراد جميعاً في المجتمع فإنا سنبتلى بالعقبة الكؤود الأولى .

ولعل هذه العقبة هي التي دعت الديمقراطيين للتركيز على مبدأ

فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية ، أي يعطى حق التشريع لبعض النواب في حين يختار للتنفيذ أشخاص آخرون ، وبذلك يعمل المجتمع على عدم جعل السلطة والقوة بيد النواب المشرعين ليستغلوها لمصالحهم التي إتسعت بإتساع سلطاتهم ويشرعوا وفق مآربهم .

ولنفس هذه العقبة أمكن تبرير فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية أيضاً .

وعلى أي حال ، فإنه سيظل إحتمال التواطؤ بين السلطات الثلاث قائماً ، وكذلك إحتمال أن تعمل السلطة التشريعية أو القضائية على تركيز مصالحها معتمدة على لزوم تنفيذ السلطة التنفيذية لأوامرها . وهذا يعني أن قوة التنفيذ أيضاً هي بيد السلطة التشريعية أو القضائية .

هذا ، وربما يؤكد مبدأ الفصل بين السلطات ـ وهو أسلوب ديمقراطي في مقابل الأسلوب الديمقراطي القائل بالتوحيد ـ بمبررات أخرى كلها تعمل على تفادي هذه المشكلة ، فيقال مثلاً :

ان القوة والسلطة ـ وإن كانت بطبيعتها تخلق الكبرياء والطغيان في النفوس وتزيّن للمرء أن ينفذ مآربه ، وتدفعه لتنمية مصالحه وضمان مشتهياته ، ومن ثم الإستبداد الى الحد الممكن ـ إلا أن نفس توزيع القوى على محاور عديدة يقلل من سلطة كل محور ، ويؤثر في تقليل المطامح الشخصية ، مما يمنع من المصير إلى ما يشبه النظام الديكتاتوري الذي فرغنا عن فساده .

أو يقال : أننا بتوزيع السلطات وتفتيت القوى نخلق روح المراقبة الداخلية بين هذه القوى ومتابعة كل منها تصرفات البعض الآخر ومحاسبتها أمام الأمة ، مما يسدّ باب الإستبداد والديكتاتورية .

وقد تطرح هنا ـ لعلاج مشكلة المصالح الشخصية وطغيان بعض القوى ـ فكرة تقليل مدة الإنتخاب ، بعد تحقيق توازن بين مقدار القوى والقوة المفروضة لاعمالها إعمالاً يوفر قدرة على التنفيذ ومواجهة المشاكل الإجتماعية الكبرى ، وبين خطر الإستغلال والإستبداد .

وفكرة التقليل تعني من ناحية تقليل السلطة ومجالها التي تعبث بالرؤوس ، وتخلق الزهو والكبرياء في النفوس ، ومن ناحية أخرى أن يفكر المنتخب في مصالح الأمة قبل أن يقدم على إشباع مصالحه وطموحه على حساب المجتمع ، مما يعرّضه لعدم الإنتخاب للمرة التالية .

علاقة أطروحة الديمقراطية بالدين

من الواضح أنه لا موقع للدين ـ بمعناه الحي النابض الموجه الرابط لشؤون المسيرة الإنسانية بالله تعالىٰ تشريعاً وتنفيذاً ـ في هذه الأطروحة التي تمنح حقوق التشريع والتنفيذ للناس ، ولا يبقى أي مجال لتدخل السماء في تسيير دفة الحياة الإجتماعية .

وهنا نود أن نعرض تصورات (روسو) عن الدين ودوره في

المجتمع المدني ، ليتجلى لنا نمط من التفكير الغربي وتصوراته عن الدين :

يقول روسو : « قد ينقسم الدين ـ على ضوء علاقاته بالمجتمع التي تكون إما عامة أو خاصة ـ إلى نوعين ، وهما : دين الانسان ، ودين المواطن .

الأول ـ وهو بلا معابد ولا هياكل ولا طقوس ـ مقتصر على العبادة الداخلية المحضة لله الأعلى ، وعلى الواجبات الأخلاقية الأبدية ، وهو ما يمكن أن نسميه القانون الإلهي الطبيعي .

الثاني : وهو مدون في بلد وحيد يمنحه آلهته وشفعاءه الخاصين وحماته ، وله عقائده وطقوسه وعبادته الخارجية المفروضة بالقوانين ، وفيما عدا الأمة التي تعتنقه يكون كل إنسان بالنسبة له كافراً أجنبياً وبربرياً ، وهو لا يمد واجبات الانسان وحقوقه خارج حدود هياكله .

وثمة نوع ثالث من الأديان أكثر غرابة ، إذ أنه بتقديمه للبشر تشريعين ورئيسين ووطنين يخضعهم لواجبات متناقضة ويمنعهم من أن يكونوا في آن واحد مؤمنين ومواطنين ، ذلك هو دين اللاميين ودين اليانيين والمسيحية الرومانية ، ويمكن تسمية هذا الدين بدين الكاهن ، وينشأ عنه نوع من القانون المختلط والإنطوائي ، لا اسم له إطلاقاً .

وإذا ما نظرنا سياسياً إلى هذه الأنواع الثلاثة من الأديان وجدنا أنها جميعاً تنطوي على أخطاء :

فالثالث واضح كل الوضوح أنه سيئ ، ومن العبث إضاعة الوقت في البرهان على ذلك .

والثاني جيد في حدود توحيده للعبادة الإلّهية وحب القوانين ، وهو إذ يجعل من الوطن موضوع عبادة المواطنين ـ يعلمهم بأن خدمة الدولة هي خدمة الآله الحافظ لها ، ويكون الموت في سبيل البلاد إستشهاداً ، وخرق القوانين إلحاداً . ولكنه سيئ في أنه يخدع البشر نظراً لأنه مبني على الخطأ والكذب ، ويجعلهم بُلَهاء متعلقين بالخرافات ، ويغرق عبادة الله في طوفان من الطقوس الجوفاء . وهو سيئ أيضاً إذ يصبح قاصراً وطاغياً ، فيجعل الشعب سفاكاً ومتعصباً بحيث لا يتنفس إلا القتل والمذابح ، ويعتقد أنه يقوم بعمل مقدس وهو يقتل أيّاً كان لا يؤمن بآلهته ، وهو ما يضع مثل هذا الشعب في حالة طبيعية من الحرب مع جميع الشعوب الأخرى مضرة جداً بأمنه الخاص .

يبقى إذن : الأول ، وهو دين الانسان أو المسيحية ، لا مسيحية اليوم ، وإنما مسيحية الإنجيل التي تختلف عنها إختلافاً تاماً .
فبمقتضى هذا الدين المقدس السامي الحقيقي يعترف البشر ـ وهم أبناء الآله نفسه ـ أنهم جميعاً أخوة ، والمجتمع الذي يضمهم موحدين لا ينحل حتى الموت .

لكن هذا الدين لما كان لا تربطه أيّة علاقة خاصة بالهيئة السياسية يترك للقوانين القوة الوحيدة التي يستمدها من ذاتها دون أن يضيف اليها أي قوة أخرى ، وبذلك تظل رابطة من أعظم روابط المجتمع

الخاصة دون أثر ، بل وأكثر من ذلك فبدلاً من أن يربط قلوب المواطنين بالدولة يفصلها عنها ، كما يفعل بالنسبة لجميع أشياء الدنيا .

يقال لنا : أن شعبنا المسيحيين الحقيقيين قد يشكل أكمل مجتمع للمرء أن يتخيله ، وأنا لا أرى في هذا الافتراض سوى صعوبة عظيمة واحدة ، وهي أن مجتمعاً مكوناً من مسيحيين حقيقيين سوف لا يبقى مجتمعاً من البشر . بل انني أقول : بأن هذا المجتمع المفترض لن يكون رغم كل كماله لا المجتمع الأقوى ولا الأكثر دوماً ، فمن فرط كماله سوف يفتقر الى الرابطة وعيبه المدمر سيكون في كماله نفسه .

كل إنسان سوف يقوم بواجبه ، والشعب سيخضع للقوانين ، ويكون الرؤساء عادلين ومعتدلين والحكام مستقيمين نزيهين ، وسيستهين الجنود بالموت ، ولن يكون هناك لا زهو ولا شرف . فكل هذا جميل بالغ الجمال ، ولكن دعنا ننظر فيما هو أبعد .

إن المسيحية هي دين روحاني تماماً لا تشغله سوى أمور السماء وحدها ، فوطن المسيحي ليس في هذا العالم . صحيح أنه يؤدي واجبه ، لكنه يؤديه بلا مبالاة عميقة بنجاح أو بسوء عاقبة مساعيه ، وشريطة أن لا يكون ثمة ما يلام عليه ، فلا يهمه أن تسير الأمور كلها سيراً حسناً أو سيئاً ، في هذا العالم الدنيوي ، وإذا كانت الدولة مزدهرة فلا يكاد يجرؤ على التمتع بالسعادة العامة ، ويخشى أن يأخذه الزهو بمجد بلاده ، وإذا هلكت الدولة فإنه يبارك يد الله التي شددت قبضتها على شعبه .

ولكي يكون المجتمع هادئاً ويبقى الإنسجام فيه ، لا بد أن يكون المواطنون جميعاً بلا إستثناء مسيحيين صالحين على السواء . ولكن إذا وجد هناك لسوء الحظ طموح واحد ، مخادع واحد ، فإن مثل هذا الرجل سيجد بلا ريب سوقاً رائجة في مواطنيه الأتقياء ، فالبر المسيحي لا يسمح بسهولة بالظن سوءاً في الجار . وما أن يجد أحدهم بحيلة ما المهارة في أن يفرض نفسه . ويتولى على جزء من السلطة العامة حتى يصير رجلاً يحف به التكريم ، فالله يريد له أن يحترم ، وإذا تعسف المؤتمن على هذه السلطة فإنه الصولجان الذي يعاقب به الرب أبناءه . والمسيحي لا يستريح ضميره تماماً لطرد المتعصب ، إذ لا بد لذلك من إقلاق الراحة العامة وإستخدام العنف وإراقة الدماء ، وهذا كله لا يتفق مع وداعة المسيحي . وعلى كل حال ماذا يهم أن يكون الانسان حراً أو عبداً في وادي البؤس هذا ؟ الجوهري هو الذهاب الى الجنة ، وما التسليم إلا وسيلة في سبيل ذلك .

وإذا وقعت حرب خارجية يسير المواطنون بلا مشقة الى المعركة ، ما من أحد منهم يخطر على باله الفرار ، أنهم يقومون بواجبهم ، ولكن دون حماسة للنصر ، يعرفون كيف يموتون أكثر مما يعرفون كيف ينتصرون ، فماذا يهم إذا كانوا منتصرين أو مهزومين ؟ ألا تعلم العناية الإلهية أكثر منهم ما يجب لهم ؟

فماذا ينبغي أن تكون عقائد الدين المدني اذن ؟

يجب أن تكون عقائد الدين المدني بسيطة وقليلة العدد ،

ومحددة بدقة دون تفسير ولا تعليق . إن الايمان بوجود إله قادر ذكي ، محسن ، بصير ، مدبر ، وبحياة ثانية ، وسعادة الصالحين ، وعقاب المسيئين ، وبقدسية العقد الإجتماعي ، وبالقوانين ، هي التي ينبغي أن تكون عقائد للدين المدني مع التسامح الديني مع جميع الأديان التي تتسامح مع غيرها . ومن يفرق بين التسامح المدني والتسامح الديني ويؤمن بالأول مخطئ ، فإن هذين النوعين من التسامح أو عدم التسامح لا ينفصل أحدهما عن الآخر ، فمن المستحيل العيش مع أناس يعتقد بأنهم هالكون ، فحبهم يعني كره الله الذي يعاقبهم ، فلا بد قطعاً من إرجاعهم الى الدين القويم أو من تعذيبهم ، والآن إذ لم يبقى ولا يمكن أن يكون قد بقي دين قومي منفرد ، ينبغي التسامح مع جميع الأديان التي تتسامح مع غيرها بقدر مالا تنطوي عقائدها على شيء مضاد لواجبات المواطن» [1] .

والحقيقة الواضحة من خلال مطالعتنا لهذا النص هي : أن روسو نظر الى الدين من خلال ما صورته له الأديان المخترعة أو المنحرفة التي أبتليت بما أفقدها روح الدين الحقيقية وحولها الى تعاليم جافة بعيدة عن منطق الحضارة والحياة ، أما الاسلام فإنه يبرأ من هذه التصورات . فإذا أردنا محاسبة روسو على ضوء الاسلام وتعاليمه وجدنا الكثير من نقاط الضعف في كلامه . ونحن هنا نركز على بعضها موضحين الواقع في كلمات :

---

(١) راجع كتاب جان جاك روسو في العقد الإجتماعي ترجمة ذوقان قرقوط من ص ٢٠٦ - الى ص ٢١٣ وقد نقلنا كلامه مع شيء من التلخيص .

الأولى :

ذكر في النوع الثالث من الأديان : أنه يفترض نظاماً ووطناً وقوانين دينية في قبال النظم والقوانين والوطن الذي يفترض في اطار السلطة الحاكمة ، مما يوزع الانسان بين وطنين ونظامين ورئيسين ، ورتب على ذلك الفساد المتوقع والتمزق الذي يعرقل المسيرة الإجتماعية .

والاسلام لا يمتلك مثل هذا التصور ، انه يجعل الله هو المشرع وهو الحاكم الحقيقي والمخطط لمسيرة الأمة وحده ، لا شريك له في العبودية والتشريع كما لا شريك له في الذات .

وبالتالي فلن يفترض توزع الأمة المسلمة بين نظامين ، فليس إلا نظام واحد يحقق السعادة الإجتماعية دون غيره ويرسم للانسان طريق الكمال الحقيقي له موجهاً لكل نشاطاته وحالاً كل مشاكله على ضوء علم الهي غير محدود بالكون والانسان .

وهكذا فالمجتمع المسلم الحق هو المجتمع الذي يرفض أي سلطة غير سلطة الاسلام .

الثانية :

٢ ـ إن روسو ـ من خلال حديثه ـ يقيم الدين وواقعيته على أساس نفعه للدولة ومدى ما يحققه من إمكانات لها في تسيير أمور المجتمع المدني ، فالمقياس الأعلى لتقييم الدين هو مدى نجاحه في عجلة التنظيم المدني والسياسي .

وهذا مقياس مقلوب ، فالعلاقة الحقيقية بالدين يجب أن تتم على ضوء مطابقته للواقع ومدى توفر الإثباتات العقلية والفطرية والمدارك المقنعة على صحة معتقداته واقعاً وصحة نسبته الى الله تعالى . فإذا توفر الدليل التام على صحته ، منحته البشرية زمامها لينظمها ويوجهها ، لا أنها تبدأ أولاً ببناء نظامها مستقلة عن السماء ثم لا تقبل أي دين إلا إذا أثبت جدارته في إعانتها على تمشية أمور نظامها المدني المذكور .

الثالثة :

أكد روسو في النوع الثاني من الأديان على أنه يلقي المجتمع في الخرافات والأوهام ، ويغرق عبادة الله في طوفان من الطقوس الجوفاء ، أما الاسلام فنرى أن نظام العبادات فيه وما يحققه من معطيات وآثار أساسية على المسيرة الحضارية للانسان والسير التكاملي للمجتمع خالية عن الأوهام الوثنية وغيرها ، تكفي لنفي هذا التصور عن الدين الحقيقي .

ويتجلّ هذا بوضوح لو لاحظنا البناء الاسلامي الكل ودور العبادات البارز في هذا التصميم الرباني للحياة .

أما الشفعاء والشفاعة فقد وضعها الاسلام ، في الاطار الإيجابي البناء الباعث على الأمل والمحقق لغايات كبرى نافياً عنها السلبيات المتصورة في الشفاعات الخرافية .

الرابعة :

انه ذكر بالنسبة للقسم العالمي من الأديان أن أصحابه يعرفون كيف يموتون أكثر مما يعرفون كيف ينتصرون ، وطبّقَه على المسيحيه الواقعية التي تربي أتباعها على الزهد بالدنيا والإهتمام بخلاص الروح من أسر هذه المتع الزائلة ، وعدم المساهمة بالتالي في تحقيق أهداف المجتمع في النصر والعزة .

وهذه التصورات ـ التي طبّقها على ما إفترضه هو مسيحية واقعية ـ بعيدة كل البعد عن الاسلام .

فإن الاسلام يعتبر الجهاد في سبيل تحقيق النصر الاسلامي وعزة المجتمع المسلم وتطبيق أهداف الاسلام في المجتمع من أفضل العبادات . ومما لا شك فيه أن الدوافع الحركية في هذا السبيل تتجاوز كثيراً الدوافع المصلحية الضيقة للنصر .

إن الإنتصار في خلد المسلم يعني دفع عجلة التقدم الانساني ذي المسيرة الواحدة عبر التاريخ الى هدفها النهائي العظيم ، وهو تحقيق المجتمع الكامل العابد الموحد المتنعم بكل خصائص السعادة الحقيقية . وكل مسلم مكلف في تحقيق أقصى ما يمكن في هذا السبيل .

وما أكثر النصوص الواردة المؤكدة على الإعداد الكامل لذلك من مثل :

﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل** ﴾ [1] ، إن المؤمن ليهتم بمصالح مجتمعه أكثر من إهتمامه بذاته ومصالحها ، ومن هنا كان الزهد في الاسلام عملية تحرير من أسر المصالح الدنيوية الضيقة وعلو معنوي للنفس عليها ، فلا يأسى على ما فاته ولا يبطر بما حصل عليه منها .

إن النظم الاسلامية كفيلة بتنظيم الحياة وبتسييرها وإقامة العدل وإسعاد المجتمع على أفضل الأشكال ، وهذا مما يحتاج الى دراسة مستقلة واسعة لسنا في هذا الكتاب بصددها إلا بقدر ما يرجع الى أساس نظام الحكم في الاسلام .

الخامسة :

طرح (روسو) موضوع عداء الدين الإقليمي للآخرين وإلقائه روح التمزق بين البشر .

والواقع أن علينا أن نتوقع هذا التمزق مع تحكم المقاييس المادية في الأنظمة الإجتماعية ، أما إذا رجعنا الى الاسلام وتوحيده للمقاييس الإنسانية تحت عنوان (رضا الله) فقد حق لنا أن نتوقع السلام وعدم التمزق .

أما موقف الاسلام ـ في المرحلة التي تسبق توجيهه للعالم ـ

---

(١) سورة الأنفال الآية ٦٠

من غير معتنقيه ، فإنه يختلف عما تصوره (روسو) بالنسبة للدين الاقليمي :

في أن الاسلام ـ وإن كان ينظر بعداء إلى من يخالفه ـ لكن هذا لا يعني السماح بقتله ، بل إذا تجاوزنا المشركين الذين هم معاندون لإنسانيتهم ، يسمح الاسلام للمتدين الكتابي بالبقاء على دينه على شروط معينة عادلة .. وربما فضل الإحسان الى هؤلاء كما هو مبين في محله .

على أن هذا العداء له مبرره المنطقي في ضوء ما قلناه في الكلمة الثانية والرابعة من تقييم الدين على أساس الواقع وضمانه للعدالة وإسعاد المجتمع ، فإذا أثبت الدين واقعيته وقيامه على ضوء أسس العدل والمصالح الواقعية فإن أي مخالفة له في الواقع تعني مخالفة العدالة الحقيقية والمصلحة الواقعية للإنسانية .

وبعد هذا نقول : إن الاسلام بكل ما يمتلكه من خصائص حقق إنتصاراً عظيماً في مجال توحيد السلطتين الدينية والدنيوية ، الأمر الذي فشلت فيه المسيحية ـ كما يؤكد ذلك روسو ـ ويمدح النبي محمد « ص » على هذا الأساس ويظن أن ذلك من عبقريته وبراعته الادارية ، غافلاً عن أن المجال ليس مجال عبقرية وبراعة انسانية بل هو قائم على أساس طبيعة الاسلام وروحه الحقيقية ، مما نزل على النبي محمد ـ صلّ الله عليه وآله ـ بالوحي .

يقول روسو بهذا الصدد :

« لما كان يوجد دائماً أمير وقوانين مدنية ، فقد نتج عن هذه السلطة المزدوجة نزاع أبدي في الإختصاص جعل أي سياسة صالحة مستحيلة ـ في الدولة المسيحية ـ ولم يصل الناس الى معرفة نحو من يجب أن يلتزموا بالطاعة أللسيد أم للقسيس؟ .. وكان لمحمد نظرات صائبة جداً ، فقد أحسن ربط نظامه السياسي ، وما دام شكل حكومته قد دام في ظل خلفائه ، فإن هذه الحكومة كانت واحدة تماماً وصالحة في هذا ، وحين أصبح العرب مزدهرين ومثقفين وبالتالي مخنثين فإن البرابرة أخضعوهم ، وعندئذ بدأ الإنقسام بين السلطتين من جديد . وعلى الرغم من أن هذا الإنقسام لدى المسلمين أقل ظهوراً منه لدى المسيحيين فإنه موجود فيهم في كل مكان وخاصة في شيعة علي ، وهناك دول كالفرس لا ينفك ظاهراً فيها » (١) .

هذا ، وروسو يعالج مشكلة الفصل بين السلطتين بسحق سلطة الدين وتمييعه وتلخيصه في كلمات مختصرة ، وهو علاج صحيح لو كان المنظور إليه هو المسيحية التي ينظر إليها ، أما علاج المشكلة الحقيقي فهو عبارة عن توحيد السلطتين الذي قام به الاسلام على ضوء تعاليم السماء لا لمجرد براعة الرسول ـ صلى الله عليه وآله ـ في الادارة .

(١) ـ المصدر نفسه ص ٢٠٤ .

كيف نفهم الوطن ؟

ما يستنتج من النص المتقدم لروسو هو :

أن الوطن عبارة عن الأرض التي يعيش عليها جماعة شكلوا أطرافاً للعقد الإجتماعي وأنشأوا شكلاً من أشكال الدولة .

ولكن هذا المفهوم عن الوطن يرفضه التصور الاسلامي للدولة ـ كما سيأتي عرضه ـ وإنما الوطن عند الاسلام هو كل بلاد المسلمين ، حيث تحكمها دولة إسلامية واحدة بقانون إسلامي واحد شرعته لها السماء ، ولم يقم على أساس من تعاقد إجتماعي وأمثاله .

ولا يمكننا تصور دول إسلامية عديدة في حال وجود الامام ـ عليه السلام ـ أما في حال غيبته فيمكن تصور مناطق عديدة تحكمها رئاسات ، ولكنها كلها تطبق النظام الاسلامي بما فيه من تشريعات ، وهي جميعاً تحكم بالنيابة عن الامام عليه السلام :

وعليه .. فليست لدينا في التصور الاسلامي أوطان متعددة وانما هناك وطن إسلامي واحد هو ما يدعى في الفقه الاسلامي (دار الاسلام) ، ونقترح حصر التعبير عن الأرض الاسلامية بهذا الاصطلاح ، وقصر التعبير بالوطن على مجال أحكام المسافر حيث يختلف حكم المسافر في وطنه (أي الأرض التي يقيم بها) عنه في حالة سفره الى أماكن أخرى .

والذي يدعونا الى هذا الإقتراح هو ما يحمله مصطلح الوطن العام من إيحاءات غربية تبرر إختلاف الوطنين على أساس إختلاف العقد الإجتماعي للمجموعتين اللتين تسكنان على قطعتين من الأرض ، أو على أساس الإختلاف القومي أو العنصري أو الجغرافي أو حتى مجرد إختلاف مناطق النفوذ القائم ، على أساس القوة العسكرية ونحو ذلك . هذا ، بينما يرى الاسلام أن الفاصل الحقيقي بين الوطنين هو الإيمان والكفر لا غير .

الملاحظات على الديمقراطية :

إستعرضنا فكرة الديمقراطية وما ادعته من مبررات وجدانية وما أجابت به على بعض العقبات التي طرحت في وجهها وعرفنا مركز الدين في هذه الأطروحة ونعود الآن لنعرض العقبات والملاحظات مرة أخرى بصياغة توضح أن الديمقراطية لا تملك لها جواباً . وهي كما يلي :

الملاحظة الاولى

سحق حقوق الأقلية :

فإن الديمقراطية تؤدي الى سحق حقوق الأقلية ، بعد أن لم نكن نملك ضماناً معقولاً على موافقة الجميع على أيّة قضية مطروحة حتى قضية الإلتزام بمبدأ الأكثرية ، فمع إفتراض وجود أقلية ترفض الموافقة على هذا المبدأ ، كيف نتصرف معها ؟

وهنا يتصدى جان جاك روسو للقول بأن الدولة تقوم فيما بين المشتركين في العقد الإجتماعي ، أما هذه الأقلية فتعود غريبة بين المواطنين ، وإذا صممت بإرادتها الحرة على البقاء في الاقليم فإن ذلك يعني رضاها في الدخول في العقد والخضوع للسيادة ، فلا تبقى لدينا مشكلة إسمها مشكلة الأقلية .

لكن السؤال المحير هو :

عن الداعي لتخييرها بين الإقامة في الاقليم ، وهذا يعني خضوعها للسيادة ، والرحيل عنه ، وعدم ترك خيار ثالث لها ، وهل اعترفت هي أصلاً بالدولة وقدرتها على وضع هذا الخيار أمامها حتى تلزم باعترافها ؟ ان لها أن تبقى في الاقليم دون أن يعني ذلك أي تسليم وخضوع للسيادة والعقد الإجتماعي .

ولا معنى هنا لأن نفترض إنقطاع الروابط تماماً بين جماعة الغرباء الذين يسكنون الاقليم والجماعة التي دخلت في العقد الإجتماعي فشكلت الدولة ، فلا تبقى أية مشكلة في البين .

لا معنى لذلك ، فإن كل دولة لا بد وأن تحدد نوعية علاقة مواطنيها بغيرهم ، وتضع أسلوباً لعيش غير المواطنين في كنفها وتفرض عليها حدوداً معينة . فإذا كان الأمر كذلك ثار السؤال مرة أخرى عن مبرر تحديد حرية هذا الانسان الذي لم يوافق على العقد وتنفيذ ولاية الدولة عليه ، رغم أنه لا يعترف بها ولم يشترك في عقد يبررها ؟! إن الديمقراطية بأزاء هذا لا تمتلك أي جواب مقنع .

الملاحظة الثانية

رأينا في الملاحظة الأولى أن الأكثرية لا بد وأن تتحكم برأي الأقلية بلا مبرر في النظام الديمقراطي .

وما نلاحظه هنا هو عكس هذا الأمر ـ مما يشدد النكير على الديمقراطية ـ ونعني به تحكم الأقلية برأي الأكثرية في نهاية الأمر .

ولكن كيف يتم ذلك ؟ !

انه مع إفتراض وجود تفاوت مالي أو إختلاف في المزايا الأخرى كالدهاء والعلم والنفوذ السياسي والإجتماعي والديني وأمثال ذلك في المجتمع ، يعود من الطبيعي أن توجد هناك أقلية تمتلك بعض هذه المزايا .

كما أن من الطبيعي أن تسخر هذه الفئة الممتازة إمكاناتها المالية والسياسية والاعلامية والدينية وغيرها في سبيل شراء الأصوات أو التمويه على الرأي العام وجره للموافقة على تحقيق رغبات الأقلية ، و بالتالي التحكم في إتجاهات رأي الأكثرية .

أما إدعاء علاج هذا النقص بتطبيق مبدأ المساواة ـ ولو كانت مساواة نسبية ـ في المال أو في القدرة والقوة فلا تمارس القوى إلا بتأثير من مركز الدولة أو السلطة القانونية ـ فهو أمر لا يحل المشكلة بتاتاً . ذلك أن مبدأ المساواة لا يتم إلا على أساس قيام الدولة بتطبيق مخطط إقتصادي واسع الأبعاد ، وفرضه بمختلف الأساليب وبتنظيمه

للقوى .. هذا ، ونحن لا زلنا نتحدث عن مبررات قيام الدولة بفرض أي سلطة على الشعب .

على أن مجرد فرض تفاوت ما ـ ولو كان نسبياً ـ في مجتمع غير شيوعي يؤدي لا محالة لإمكانية إستغلال الأصوات بالشراء أو بالدعاية والتمويه .

إلا أن يدعي أنصار الديمقراطية أن الحكومة بنفسها تقوم بسد الطريق على هذه الفئة القليلة وتمنعها من التأثير بالمال .

ولكن يعود هنا ما قلناه من أننا ما زلنا نتحدث عن مبرر تسلط الحكومة نفسها ، فكيف ندعي أنها تقوم بأعمال سلطتها في تحقيق شرعية الإنتخابات ونزاهتها ، وهي ـ أي الحكومة بنفسها ـ تفتقد المبرر الشرعي لنفوذها ؟

على أننا إذا إفترضنا وجود سلطة حكومية تمنع عن إستغلال الأقلية لقدراتها ضد الأكثرية لم يكن لدينا ما يضمن عدم تسخير هذه السلطة لقدراتها المالية والسياسية والإعلامية لصالحها هي بمختلف الأساليب .

أما بالنسبة الى المجتمع الشيوعي الذي يفترض إنعدام (الحكومة) فيه فإنه (لو فرض وجوده الخارجي فرضاً لا واقع له) خارج عن موضوع بحثنا هذا حول شكل الحكومة .. ولو ركزنا على مرحلة ما قبل إنعدام الحكومة فلا أقل من أن نجد القوة الحاكمة فيه هي الأقلية الحزبية التي تستغل الأكثرية بما تشاء .

هذا ، بغض النظر عن أن أصل تنفيذ الشيوعية أو الإشتراكية (التي هي مقدمة لها فرضاً) لا يتم إلا بواسطة حكومة صارمة ، ونحن ما زلنا نتساءل عن المبرر الوجداني لولاية أية حكومة ونفوذ أمرها على الأمة .

والواقع أن الحكومة البروليتارية التي ينادي بها الشيوعيون تشملها ملاحظاتنا الواردة على الديمقراطية ، لأنها ـ كما تدّعي ـ ديمقراطية في دائرة البروليتاريين ، وملاحظاتنا الواردة على الديكتاتورية لأنها ديكتاتورية بالنسبة للآخرين ولكنها فوق الملاحظات حسب ما يدعون من إبتنائها على الجبرية التاريخية طبقاً لنظرية «المادية التاريخية» ، فإن ما يخرج عن دائرة الإختيار لا معنى للبحث عن دونه عدلاً أو ظلماً ، وإنما العدل ما اقتضته المادية التاريخية في كل زمان والظلم ما رفضته هذه المادية . وهذه النظرية قد نوقشت في مجال آخر حيث ثبت أن إرادة الإنسان لها دور أصيل في صنع التاريخ ،ليست وسائل الإنتاج هي الأساس الوحيد .

الملاحظة الثالثة

ولعل هذه الملاحظة رغم أنها إعتراض على بعض أقسام الديمقراطية لا تشكل مناقشة لبعض أقسامها الأخرى ، ما دمنا نحصر شكل الحكم في أشكالها الوضعية .

وهي تركز على أن التصويت وتجميع الآراء إن كان نافعاً ـ بغض النظر عن الملاحظات الأخرى ـ فإنما ينفع من ناحية الإستجابة لمقتضى

الضمير والأخلاق من ناحية حساب حقوق الكل عند سن القوانين ، إلا أنه ليس سبيلاً مضموناً للحفاظ على مصالح المجتمع ومعرفة العلاج الأنجح والنظام الأصلح ، بل ان الأسلم من هذا السبيل هو التركيز على جماعة من الخبراء وذوي الرأي الحصيف ، وترك الأمر إليهم ليتشاوروا ويتبادلوا الأفكار لينتخبوا أفضل حل للمشاكل الإجتماعية . أما الرجوع الى الشعب كله ، فمعناه تسليم الحل الى مجموع كبير أكثره يسيطر عليه الجهل والهوى ، وربما ضاع الحق بين فوضى الأصوات وعجيجها .

هذا إذا فرضنا التصويت المباشر للناس على سن القوانين ، أما إذا إفترضنا أن الإختيار وقع على تعيين مجموعة من الممثلين والنواب يمتازون بالخبرة والموضوعية ، فإن الخطب سيكون أهون . إلا أننا مع ذلك لا نملك ما يضمن لنا موضوعيتهم الكاملة ، سواء إختار الشعب تعيينهم عن طريق القرعة أو إختار تعيينهم عن طريق الإنتخاب والتصويت .. فالقرعة لا معنى لكونها معينة للأكثر نزاهة منهم ، والتصويت الذي تم عليهم لا يضمن ذلك أيضاً بعد أن كان مجرد تجميع لعدد من الأصوات التي يسيطر على أكثر أصحابها الجهل والهوى .

وعلى أي حال ، فإننا لو غضضنا النظر عن العلاج السماوي لكان لنا أن نفضل أسلوب إنتخاب الخبراء وذوي الرأي على غيره من الأساليب .

الملاحظة الرابعة

وهنا نتساءل عن طرف العقد الإجتماعي مع الحكومة هل هم الموجودون من الأحياء (ولنطلق عليهم إسم « الشعب ») أو أن الطرف هو شخص معنوي أوسع من الموجودين من الأحياء وهو يشمل على الأقل القادمين (ولنطلق عليه إسم « الأمة ») ، فمن هو صاحب السيادة ، هل الشعب أو الأمة ؟ وهذان مسلكان مختلفان في الديمقراطية .

قال الدكتور عبد الحميد متولي في كتابه (الاسلام ومبادئ نظام الحكم) [1] ، وذلك في مقام بيان أهمية التفرقة بين مبدأ سيادة الشعب ومبدأ سيادة الأمة ما لفظه (مع حذف التعبيرات الأجنبية بالحروف الأجنبية) :

تبدو هذه الأهمية في مسألتين :

الأولى : ان الإنتخاب يعد طبقاً لنظرية سيادة الشعب حقاً ، وذلك نظراً لأن السيادة تعد ملكاً للمواطنين الذين يعيشون الآن ، أي أن كل مواطن يمتلك جزءاً منها . وبناء على ذلك يصبح له الحق أن يشترك في شؤون السلطان (أي السيادة) ، أما إذا أخذنا بنظرية سيادة الأمة فإن الإنتخاب يعد (طبقاً للرأي الراجح) بمثابة وظيفة أو سلطة قانونية على حد تعبير بعض الفقهاء الفرنسيين ، أي أن

---

(١) ـ ص ٢٠٠ الى ٢٠٣ .

الناخب إنما يتولى طبقاً لهذه النظرية إختصاصاً لحساب الأمة لاحقاً لحسابه الخاص ، فشأنه شأن من يقوم بأداء وظيفة عامة . ويترتب على ذلك أن يصبح للمشرع الحق في أن يضع من الشروط والقيود (على الفرد من أجل أن يكون ناخباً) ما يراه كفيلاً بحسن أداء هذه الوظيفة .

الثانية : وهذه هي النتيجة الأكثر أهميـة المترتبة على هذه التفرقة ، وهي أن هاتين النظريتين (نظرية سيادة الشعب ونظرية سيادة الأمة) صورتين مختلفتين : فنظرية سيادة الشعب لا تجيز الأخذ بأساليب الحواجز وسياسة التوازن أو على حد التعبير الفرنسي (الفرامل والقوى الموازنة) وذلك خلافاً لنظرية سيادة الأمة .

(أ) وتفسيراً لما تقدم نقول : انه يغدو جائزاً ومشروعاً ـ بناءً على نظرية سيادة الأمة ـ أن يعمل الدستور على الوقوف في وجه النزوات أو الرغبات الوقتية التي قد تبدو من جانب الأغلبية البرلمانية أي أن يعمل على إرجاء إصدار أمثال تلك القرارات ـ حتى يستطاع الإطمئنان والتأكد من أن تلك القرارات تعبر عن إرادة ثابتة متولدة من تفكير وروية لا عن نزوات وخواطر وقتية ، إرادة يصح وصفها بأنها تعبر عن المصالح والإرادة الحقيقية للأمة (التي تشمل ـ كما قدمنا ـ الأجيال القادمة الى جانب الجيل الحاضر) .

وبناءً على ذلك ، فإنه يصبح من الجائز لدى أصحاب نظرية سيادة الأمة أن يكون للسلطة التنفيذية «حق الإعتراض» (أو ما

يطلق عليه حق الفيتو) [١] على قرار البرلمان .

كما أنه يصبح جائزاً مشروعاً لدى أصحاب هذه النظرية ، أن يتكون البرلمان من مجلس آخر الى جانب مجلس النواب الذي يمثل الأمة ، إذا كان ذلك المجلس الآخر (ويطلق عليه عادة مجلس الشيوخ) يهدف الى تمثيل تلك « الإرادة الثابتة » التي أشرنا إليها (أو كما يعبر عنها الفقهاء الفرنسيون : إتجاهات الرأي العام طويلة المدى) فطالما كان هذا المجلس الآخر معارضاً لرأي مجلس النواب فإنه يمكن القول إذاً في هذه الحالة بأن سيادة الأمة لم يعبر عنها بعد بتلك « الارادة الثابتة » التي تعد معبرة عن الارادة الحقيقية للأمة ، أو بعبارة أخرى عن سيادة الأمة .

(ب) أما لدى أصحاب نظرية « سيادة الشعب » (التي يرجع مصدرها كما قدمنا الى روسو)[٢] فإن الأمر بالعكس ، إذ أن إرادة الأغلبية يجب إحترامها وتنفيذها ، دون حاجة الى البحث عما إذا كانت تمثل « ارادة ثابتة » صادرة عن الأمة .. وبناءً على ذلك فإنه لا يجوز لدى أصحاب هذه النظرية أن يكون للسلطة التنفيذية حق الفيتو ، كما لا يجوز أن يتكون البرلمان من مجلسين بل يجب

---

(١) ـ يقصد به هنا ـ كما صرح في الهامش ـ الفيتو التوقيفي الذي يترتب فيه على الاعتراض مجرد توقيف القرار لإعادة النظر فيه بحيث لا يمكن صدور القانون إلا بعد الموافقة عليه من البرلمان بأغلبية خاصة تزيد عن الأغلبية العادية التي تصدر بها القرارات .

(٢) ـ إشارة الى أول كلامه الذي لم ننقله هنا .

أن يقتصر في تكوينه على مجلس واحد (اللهم إلا في حالة الدولة التعاهدية أو الفيدرالية) .

(جـ) يرى روسو أن نواب الشعب لا يصلح أن يكونوا إلا خاضعين لإرادة الشعب ، يصدر إليهم الناخبون تعليماتهم ورغباتهم التي يجب على أولئك النواب تنفيذها ، كما أن للناخبين حق عزل أولئك النواب متى شاؤا .

ومن ذلك يرى أن روسو يأخذ بنظرية الوكالة الإلزامية التي تعد منافية للديمقراطية النيابية (الغربية) [1] .

هذا هو المقدار الذي أردنا نقله من عبارة الدكتور عبد الحميد متولي .

* * *

وعلى أيّ ، فإن قال أنصار الديمقراطية أن طرف العقد هم (الشعب) ـ أي الموجودون فعلاً ـ ثار التساؤل عن حقوق القادمين من الأفراد ، وكذا الموجودين القاصرين حين يبلغون سن الإنتخاب القانونية ، وما هو المبرر لإختصاص حق السيادة بالموجودين البالغين فعلاً ؟.

---

(١) ـ ذكر هنا في الهامش ما نصه :

لا يفوتنا هنا أن نشير الى ان من خصائص النظام النيابي في الديمقراطية الغربية الكلاسيكية أن لأعضاء البرلمان قسطاً من الاستقلال عن الناخبين في ممارسة سلطتهم .. لأن النواب يعدون ممثلين للأمة (أي للمصالح العليا التي تضم الأجيال القادمة) لا ممثلين لمجرد إرادة الناخبين الحاليين ، ويترتب على ذلك أنه ليس للناخبين املاء اراداتهم على النواب ولا حق عزلهم .

فإذا قيل : أن القادمين والبالغين في المستقبل عندما يرون القانون على خلاف مصلحتهم لهم أن يبدلوه لو شكلوا الأكثرية ، أما ما داموا الأقلية فلا إشكال إلا ما قيل سابقاً من سحق الأكثرية لحقوق الأقلية وانه لم تثبت موافقة الأقلية للأكثرية حتى في مجال « مبدأ الأكثرية » نفسه ، فيؤدي الأمر الى سحق حقوقهم والتحكم بمصالحهم .

فإن الجواب عن ذلك يتوضح إذا أدركنا وجوه الفرق بين هذه الأقلية (القادمين والقاصرين غير البالغين) والأقلية التي ذكرناها فيما سبق ، وتتلخص فيما يلي :

الأول : أنه كان يمكن أن يفترض (ولو كفرض محتمل عقلاً) أن شعباً ما إتفق كل أفراده على مبدأ (الأخذ برأي الأكثرية) إلا أن هذا الفرض غير صحيح مع أقليتنا هنا ، وكيف نضمن موافقتها حينما تقدم أو تبلغ السن القانونية ، ولو جاءت ولم توافق فماذا نصنع كي نضمن تمامية العقد الإجتماعي لأمد معقول ؟ !

الثاني : أن القاصر قد يكون قصوره واضحاً كالطفل الصغير وغير المميز الرشيد ، وقد لا يكون كذلك . وهنا تكمن حاجة لوضع قانون يميز القاصرين عن غيرهم ، فمن ذا الذي يضع هذا القانون ؟ هل الأكثرية أو من يمثلها ، مع أننا لم نزل نجهل عدد الأفراد المؤهلين للتصويت قبل تشريع هذا القانون ؟ وهل يمكننا مع عدم تحديد نطاق البالغين أن ندعي حصول إجماع ما ولو على (مبدأ الأخذ برأي الأكثرية) ؟! .

الثالث : ان القادمين أو القاصرين بعد قدومهم أو بلوغهم ، قد يشكلون بالتدريج الأكثرية التي يمكنها أن تغير القانون لصالحها ، فتمنع من إجحاف الماضين من الآن فصاعداً بمصالحها . ولكن كيف يمكن لهذه الأكثرية ـ رغم كونها أكثرية ـ أن ترفع الضرر الذي لحق بها من جراء تنفيذ قوانين سابقة أضرت بهؤلاء القادمين مع عدم إمكان رفع الضرر ، كما لو كانت حقول النفط وإحتياطياته قليلة في منطقة ما ورأت الأكثرية تصريف كل قطرة فيها ، فرفعت الإنتاج الى أقصى حد حتى نفذت ، الأمر الذي رفهها هي من جهة ولكن ألقى الأجيال الآتية في حاجة شديدة جعلتها تشتري النفط من السوق العالمية بأثمن القيم ؟! وهكذا قل بالنسبة لإزالة الغابات في عصر مما يؤثر على نقاء البيئة في العصر التالي ، وعقد المعاهدات التجارية أو السياسية الطويلة الأمد ، وأمثال ذلك .

كل هذا إذا التزم بالمسلك الأول ، وهو كون طرف العقد هو الشعب .

أما لو التزم بالمسلك الثاني ـ وهو كون طرف العقد الأمة بما يشمل القادمين أيضاً ـ فإن للتساؤل مجالاً عن كيفية ضمان حقوق القادمين والقاصرين (ولو القاصرين قانونياً بغض النظر عن مناقشتنا في ذلك) .

وللديمقراطية أن تجيب على هذا التساؤل ، باتخاذ بعض الإجراءات الكفيلة بضمان حقوقهم ، من قبيل ما يلي مما يعرف أكثرها من النص الذي نقلناه عن كتاب عبد الحميد متولي :

الأول : أن يلتزم المصوتون بعدم إتباع مصالحهم ، وأخذ رغباتهم فقط في الحساب ، وإنما التوجه الى المصالح العامة للأمة بما فيها القادمون .. وذلك على أساس وجود حق لهم في ثروات الأرض والطبيعة ، ومشاركتهم المنتظرة لهؤلاء في الحياة الإجتماعية . وهكذا يلتزم المنتخبون والنواب بأن لا ينظروا الى المصالح المقصورة على موكليهم ، وأن وسعوا من مدى نظرهم ليشمل الأمة بمجموعها .

الثاني : منح أعضاء البرلمان نوعاً من الإستقلالية عن الناخبين ليفسح لهم المجال فتؤخذ حقوق القادمين بعين الإعتبار ، ولا يتقيدوا باطار مصالح ناخبيهم .

الثالث : أن يضع المشرع من الشروط والقيود على ناخبية الفرد ما يراه كفيلاً بحسن أداء هذه الوظيفة بشكل يكون في صالح الأمة .

الرابع : قد يقسم البرلمان الى مجلسين أحدهما للنواب والآخر للأعيان الذين ينتخبون على أساس خبراتهم الطويلة وحنكتهم مما يؤهلهم للتفكير في المصالح البعيدة الأمد .

الخامس : وقد تمنح السلطة التنفيذية حق الفيتو ضد قرار البرلمان حفاظاً على حقوق القادمين .

إلا أن هذه لا تشكل علاجاً ناجعاً للمشكلة ، حتى لو غضضنا النظر عن أنه لا معنى لإفتراض تحرك الموجودين فعلاً شعباً وحكومة

وفق مصالح المجموع الشامل للقادمين ، وضمان عدم الإنحراف عن هذا الخط بعد أن كان الدافع النفسي منحصراً بشكل عام في المجالات المادية الدنيوية الضيقة ، ولم يكن هناك أي دخل للدين في الحساب بالمعنى الحقيقي للكلمة .

نعم ، حتى لو لم نلتفت لهذا ـ فإن التساؤل باقٍ عن كيفية قيام العقد الإجتماعي على ذلك ـ بعد أن كان القادمون معدومين فعلاً وعن من ينوب عنهم في الموافقة على العقد .

ولا يمكن هنا أن يدّعي أن الشعب الحاضر أو قسماً منه هو الممثل لأولئك ، أو أن الشعب يمثل الأمة ، ذلك أن هذا التمثيل نفسه يحتاج الى عقد مسبق بين الممثل والممثل ، وإلا فمن الذي سمح لهؤلاء أن يكونوا أولياء لأولئك ويمثلوهم ؟! .

ولو ادُّعي عدم الحاجة الى ولاية وعقد من هذا القبيل ، قلنا : إذا تم هذا الإنكار فلماذا لا ننكر الإحتياج في أصل إنعقاد السلطة الى عقد يوافق عليه الموجودون ، وعند ذلك يمكننا أن نرجع الى الحكم الإستبدادي أو الديكتاتوري .

أما وأنكم تحاولون إقامة الحكم على أساس من العقد الإجتماعي فإنكم تصطدمون لا محالة بهذا الحاجز الذي لا مخلص منه في مجال تحقيق عقد يشارك فيه المعدومون ولو بممثليهم .

وهكذا رأينا أننا لن نصل الى شكل صالح للحكم يبرره الوجدان الانساني ، سواء في ذلك الديكتاتورية أو الديمقراطية ، وذلك

حتى لو لم ننظر لمسألة الحكم من زاوية نظر الاسلام .

* * *

الإسلام والديمقراطية

ونحن إذ نركز على الديمقراطية باعتبارنا مسلمين نضيف على المؤآخذات السابقة ما يلي :

أولاً :

إن الولاية التامة لله تعالى وحده لا شريك له ، وليست لأحد على أحد ولاية مستقلة عن الله تعالى ، وإنما تستمد من الله وبأمره .

أما العقد الإجتماعي ، فلا يمكنه أن يحل المشكلة في نظر الفقه الاسلامي .. ذلك لأن إدارة الدولة بحاجة الى كثير من الأمور التي يجب أن تقوم بها الهيئة الحاكمة ، وهي بالنظر الأولي محرمة إسلامياً حتى بعد التعاقد والإشتراط ولا تخرج عن حرمتها إلا بولاية ستمدها السلطة من قبل الاسلام . وكذلك لا دليل على ثبوت حق الولاية على مثل إقامة الحدود أو التصرف في ممتلكات القاصر بمجرد العقد أو الشرط لمن لم يكن له ذلك .

﴿ إن الحكم إلا لله أَمَرَ أَلاّ تعبدوا إلاّ إيَّاه ذلك الدين القيّم ولكن أكثَرَ الناس لا يَعْلَمون ﴾[1] .

وهكذا فالحكم في التصور الاسلامي لله تعالى لا لغيره .

---

(١) ـ سورة يوسف الآية ٤٠ .

ثانياً :

إن المسلم يعتقد أن الله الخالق الحكيم العليم ، هو الأعلم بمصالح الانسان وأسلوب إشباع إحتياجاته إشباعاً عادلاً منسجماً مع القوانين التكوينية .

لأنه خالق العالم والمجتمع والانسان وهو أعلم به وبما يحقق كماله .

وعليه فلا معنى لتسليم أمور التشريع والتقنين وتنظيم أمور شكل الحكومة بيد الناس الذين يجهلون الكثير عن أنفسهم فضلاً عن جهلهم الواسع بالعالم وأسراره ، مع وجود الخالق العظيم الحكيم ، وقد أنزل لهم من النظم والأحكام ما يسعدهم ويهديهم سواء السبيل .

ونتيجة هذين التعليقين هي عدم صحة إعتناق المسلم للديمقراطية والعمل بها (حتى في مجال إنتخاب الهيئة التنفيذية فقط) الا أن يأمر الاسلام ويسمح بذلك .

* * *

المبدأ الثاني لإستمداد الولاية هو الله تعالى

فهو تعالى الخالق والمنعم والمولى الحقيقي للكون والناس ، وقد عرفنا ـ من خلال ما سبق ـ أن هذا المبدأ هو المبدأ الصحيح الوحيد الذي يجب أن تستمد الحكومة قدرتها وولايتها منه . فإذا تم ذلك فلا ريب في ضمان موافقة الوجدان بل تأكيده على هذا الشكل ، بعد أن

استمدت الولاية من صاحبها الحقيقي ، وبعد أن كان ذلك هو الضمان الوحيد لتحقيق مصالح الأمة في الحباة الدنيا على أساس التشريع الإلهي وحكومة الولي المعينين من قبل الله ، كما أن هذا هو الضمان الوحيد ـ أيضاً ـ لتحقيق رضا الله عزّ وجلّ وسعادة الحياة الآخرة .

ووفقاً لهذا المبدأ لا معنى للبحث عن كون السيادة للشعب أو للأمة وأمثال ذلك ، وإنما السيادة الحقيقية لله لا غير ، وهو يعين السلطة الحاكمة . وهنا يجب البحث عن نوعية هذه الولاية ولمن أعطيت من قبل الله ؟

هل ينتهي الحكم الإسلامي للإستبداد ؟

ربما يُدَّعى في هذا الصدد أن الحكم الإلهي يعني الإلتزام بالثيوقراطية التي تؤكد على أن السلطة الحاكمة تستمد قدرتها على الحكم وقدسية أوامرها من الله تعالى ، وهي بالتالي تحكم بلا منازع ولا رادع ودون أي حساب ، إذ الراد عليها يعتبر راداً على الله وهو المولى الحقيقي الذي يحكم بما يشاء ،وكذلك تحكم حكومته بما تشاء . وهذا يؤدي الى أتعس ألوان الحكم الإستبدادي الديكتاتوري .

والواقع أن هذا الإدعاء باطل وبلا أي مبرر ، فإذا إفترضنا كون رئيس الدولة معصوماً من الزلل والخطأ والإنحراف ـ كما هو الحال في رسول الله « ص » والأئمة المعصومين عليهم السلام

في رأي الشيعة ـ فلا معنى لهذا التصور ، إذ الواقع حينئذٍ أن السماء بكل ولايتها وعطفها وعلمها وحكمتها هي التي تحكم ، وكذا الحال حينما يكون الحاكم نائباً خاصاً للإمام المعصوم يتشرف بخدمته ويسترشد بهداه ، كما هو الحال في النواب الأربعة عليهم السلام في رأي الشيعة . .

أما لو لم يكن الحاكم معصوماً ـ بأن كان الحاكم هو نائب الإمام العام كما سيأتي توضيح ذلك ـ أو الشخص المنتخب بالشورى ـ كما يرى بعض علماء السنة ـ فإن لهذا المدعى مجالاً ، ولكنه مع ذلك لا يتم إذا أخذنا بعين الإعتبار نقطتين هامتين :

النقطة الأولى : التربية الاسلامية للقادة والمجتمع .

الاسلام يولي إهتمامه الكامل بتهذيب نفوس المسلمين عموماً ، ويؤكد على تربية القائد المسلم تربية ممتازة توجد في أعماقه الدوافع الدينية الأخلاقية الأصيلة التي تعبر عن نفسها في موضوعية أصيلة واتباعٍ للحق أينما كان ، وتضحية بالنفس والنفيس في سبيل أمر الله وتطبيق شريعته ونشر العدالة الحقة .

بينما كنا نناقش النظام الديمقراطي بعد إمتلاكه الضمان الكافي لمنع أتباع الأهواء والمصالح الشخصية وتقديمها على المصالح العامة ـ ذلك لأن أطار النظام اطار مادي ضيق ـ نجد أن ايمان المسلمين وحكامهم بالله العظيم والآخرة والمثل والقيم الاسلامية وإنخراطهم في اطار عملية التربية الاسلامية الشاملة يشكل ضماناً قوياً لعدم الانحراف .

ويمكن ـ لأجل التعرف على أساليب هذه التربية الرائعة ـ مراجعة ما كتبه سيدي الاستاذ آية الله العظمى السيد الصدر « دام ظله » بشكل مشبع في مقدمة كتابه القيّم « فلسفتنا » وغيرها من كتاباته ، وكذلك مراجعة كتابنا « الأخلاق » .

وقبل أن ننتقل الى النقطة الثانية لا بأس ببيان خلاصة ما يستفاد من كلمات مونتسكيو في ذكر الأسس الّتي ينبغي ارتكاز الحكومات عليها كي تبقى الدول متماسكة ونزيهة الى حد معقول ؛ وهي عنده عبارة عن أسس ثلاثة بعدد أقسام الحكومات عنده ، فالحكومات عنده منقسمة الى ثلاثة أقسام : الجمهورية ، والملكية الدستورية ، والمستبدة .

والأسس التي ينبغي إرتكاز هذه الحكومات عليها ثلاثة : التقوى أو الفضيلة ، والشرف ، والخوف أو الرعب .

فالأول ينبغي أن يكون أساساً للجمهورية ، والثاني ينبغي أن يكون أساساً للملكية الدستورية ، والثالث ينبغي أن يكون أساساً للحكومة الإستبدادية .

أما التقوى أو الفضيلة ، فليس مقصوده بها التدين أو الاتصاف بما يعتبره علماء الأخلاق من الصفات الحسنة ، وإنما المقصود بها حب الوطن والمساواة وأن يحب دولته أكثر من نفسه ، وهو يرى أن الجمهورية على قسمين :

١ ـ الديمقراطية ، ويكون الحكم فيها بيد الكل ، وحينئذٍ لولا

تفاني المجتمع في حب الوطن والمساواة لفسدت الدولة وانهارت الحكومة ، إذ لا قوة مركزية مهيمنة تمسك زمام الأمور بيد حديدية وتمنع عن طغيان بعض على بعض وتبقى الدولة متراصة متماسكة ، فالشيء الوحيد الذي يحفظ الدولة عن الفساد والانهيار هو شيوع التقوى والفضيلة .

٢ ـ الأرستقراطية ، ويكون الحكم فيها بيد قسم من الشعب . وهذه الحكومة أيضاً بحاجة الى أساس التقوى والفضيلة ، ولكن لا بقدر حاجة الجمهورية الى ذلك .. وذلك لأن قسماً من الشعب ـ وهم غير الارستقراطيين ـ نسبتهم الى الأرستقراطيين كنسبة الرعايا الى الملك في النظام الملكي ـ مقيدون ومسيرون بالقوانين التي يمليها عليهم الارستقراطيون ، والحكومة الأرستقراطية في حد ذاتها أقوى من الحكومة الديمقراطية ، وأقدر على تقييد الشعب وتسييره .

أما الارستقراطيون فيما بينهم فلا يفيدهم القانون ولا الضمان لإنحفاظ المساواة في الحقوق فيما بينهم إلا بالتقوى والفضيلة ، فلو كانت التقوى عندهم قوية جداً الى حد تجعلهم يوجدون المساواة بينهم وبين الشعب عاد الأمر الى جمهورية واسعة ، ولو كانت تقوى خفيفة نسبياً أنتجت على الأقل تساوي الارستقراطيين فيما بينهم وحفظتهم من الإنهيار .

وأما الشرف فيقصد بذلك روح الكرامة والآباء الشعبيين وطلب الجاه والطموح في مقابل الخسة ودناءة الطبع ، ويرى أن هذا

ينبغي أن يكون أساساً للملكية الدستورية . فمن ناحية من الصعب أن ننتظر من رجال البلاط الملكي عدم الظلم والطغيان وعدم سوء الخلق ـ وبالتالي من الصعب أن نفترض في أفراد أمة تعيش تحت أيدي هؤلاء أن يصبحوا من ذوي التقوى يحبون وطنهم وحكومتهم ودولتهم ، إذ هذا يعني أن الحاكمين يظلمون ويغفلون دائماً والمحكومين يغفلون ويستسيغون الظلم دائماً .

ومن ناحية أخرى لا حاجة مهمة في نظام المحكومة الدستورية الى التقوى ، إذ القوانين في هذا النظام إذا إنضمت الى أساس الشرف نابت مناب التقوى ، فقوة القانون تقيد الناس وتسيرهم وقوة الشرف أيضاً تحركهم نحو الخير بدافع كسب الشهرة والمحبوبية . وهذا وإن لم يكن شرفاً فلسفياً واقعياً ـ بل هو شرف ظاهري تصنعي ـ ولكنه يفيد في بقاء أعضاء الهيئة متماسكة وإبقاء الدولة في خير وعافية .

أما الحكومة الإستبدادية فلا يجتمع معها الشرف في نفوس المجتمع ، فإن الشعب نسبتهم الى الملك المستبد نسبة العبيد الى المولى ، بينما الشرف واباء النفس يمنع عن ذلك ، ولا يستطيع الملك المستبد أن يتحمل من الشعب الشرف والاباء وعدم الهروب من الموت . فالشرف ـ الذي كان يوجد في الممالك الدستورية ويقوي الهيئات السياسية والقوانين بل ويقوي التقوى ـ لا يوجد في الممالك الاستبدادية .

فما هو الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه الحكومة الاستبدادية ؟

ليس هو التقوى ولا حاجة إليها ، ولا الشرف بل الشرف كما عرفت يولد الأخطار والمشاكل ، بل هو الخوف والرعب كي يمنع من ناحية أن يفكر أحد في قلب الهيئة الحاكمة أو يحس بطلب الجاه والمقام ويمنع من ناحية أخرى رجالات الحكومة والذين بيدهم زمام أمور المملكة من ظلم الشعب ، إذ لولا خوفهم من الملك فإنهم لا يبقون شيئاً ولا يذرون حيث لا شرف ولا تقوى ولا قوانين ثابتة ومتقنة وإنما الشيء الوحيد هو إرادة الملك .

أما شأن الدين ورجال الدين ، فيرى « مونتسكيو » بهذا الصدد أن الملك المستبد لا يقف أمام إرادته وقدرته عدا الدين ، فالملك لو أمر إنساناً أن يترك أباه تركه ، أو أن يقتله قتله . أما لو أمر الناس بشرب الخمر لم يشربوا لأن الدين الذي تنبسط سلطته على الناس وعلى الملك نفسه لا يسمح بذلك .

أما في الحكومة الدستورية والمعتدلة في التصرف ، فالشرف هو الذي يحدد من قدرة الملك ، فلا يتحدث أحد مع الملك عن الدين ، ولو تحدث معه أحد رجال البلاط عن الدين لكان قابلاً للإستهزاء ، وإنما يتحدث معه دائما عن الشرف وعلو النفس .

ومع هذا فبما أن الحكومة الملكية الدستورية تنقلب بطبيعتها الى الإستبداد لولا وجود روابط ووسائط وقوى فيما بين الملـك والشعب ، لا بد من وجود أشراف من ناحية عن طريقهم تطبق القوانين وتجري فيما بين الناس كي لا ينقلب الملك رأساً الى ملك مستبد ، ومن ناحية أخرى ينبغي أن تكون لرجال الدين قدرة ونفوذ

عند الشعب في مقابل نفوذ الحكومة على الخصوص إذا كانت الحكومة تميل الى الإستبداد . أما في الحكومة الجمهورية ففرض القدرة والنفوذ لرجال الدين خطر وغير صحيح .

هذه خلاصة ما يمكن إستفادته مما كتبه مونتسكيو خلال عدة صفحات من كتابه (روح القوانين) .

ونحن أزاء هذا النص لا نملك إلا أن نفترض أن مونتسكيو وأمثاله يتحدثون عن حكومات مثالية وخيالية لا تمتلك نصيباً من الواقع وإنما تعيش على مستوى فروض فلسفية ممكنة وصور عقلية تجريدية . وإلا ، فلو كان البحث عن واقع حكومي خارجي فإننا نجد ـ عادة ـ أنه لا يقف أي شيء في قبال المصالح الشخصية والظلم والطغيان اللذين ينتجهما حب الذات الا الدين والعقيدة والأخلاق الفاضلة التي تغرسها السماء عن طريق الأنبياء والوحي في النفوس .

ولا نقصد بالدين طبعاً ذلك الدين الذي لا يملك من القدرة إلا منع الناس من شرب الخمر بينما لا يستطيع أن يمنع الابن من قتل أبيه ـ كما جاء في كلمات مونتسكيو !! وإنما نعني الدين الذي لم يكن مونتسكيو وأمثاله من أئمة القوانين الوضعية قادرين على تصوره ـ إنه الدين الذي يأمر بكل ما هو خير وينهى عن كل ما هو شر ويربي الانسان المضحي بماله ومقامه ودمه في سبيل إنتصار العقيدة طالباً بذلك رضا الله لا غير .

أما إذا ضربنا صفحاً عن العقيدة والدين ، فسوف لن نلقى أي ضمان في النظام الدستوري أو الجمهوري لاتباع الحق والعدل ، وأي شرف يتصور فيمن لا يعتقد بنظام مسير للحياة مبشر كل من ضحى بمصالحه الشخصية الذاتية لصالح المجتمع والعقيدة بجنة عرضها السماوات والأرض ، والخلود في السعادة الأبدية ، كما لا يعتقد بحقيقة المثل والقيم التي غرستها أوامر السماء في النفوس ؟!

وما مضمون السعي لتحقيق المساواة ودوافعه ما دامت الغريزة الذاتية تثور في الفرد فتدفعه للتعالي على الآخرين ومنافستهم في حطام الدنيا وملذاتها ، ما لم تؤطر هذه الغريزة باطار تربوي سماوي ؟!!

أما حب الوطن ـ بالمعنى الذي يفهمه الانسان الغربي ـ فسوف لن يؤدي إلا الى مد النظر الى الأوطان الأخرى وخيراتها والعمل على إستعبادها وإستعمارها ، محققاً بذلك مصالح وطنه في قبال مصالح الأوطان الأخرى . هذا بالنسبة لخارج الوطن أما بالنسبة للداخل فمن الطبيعي أن يقدم مصالحه الشخصية على مصالح الآخرين عندما تتعارض فيما بينها ، متبعاً بذلك غريزة جب الذات .

فلا شرف إذن ولا تقوى ، بمعنى يؤدي الى المنفعة العامة في نظام جمهوري أو ملكي دستوري .

والدين وحده ـ وبمعناه الصحيح ـ هو الذي يكفل إجراء الحق والعدالة في المجتمة وعدم إنحراف الحاكم وإستبداده ما دام

المجتمع متديناً حقاً بالدين الصحيح . ونحن عندما ننظر للحكم الاسلامي الذي يقوده انسان غير معصوم ولكنه يستمد ولايته من الدين ، فإنما ذلك مع إفتراض اطار ديني عام للحكومة والمجتمع لنتوقع بعد ذلك الثمار الطيبة .

وعلى أي حال ، فإن العنصر الكفيل بأن لا ينتهي الحكم الاسلامي الى الإستبداد يتوفر في روح الحكم الاسلامي نفسها ، وهو الدين والتدين . ومن المعقول تماماً أن يهتم أولياء الله بتربية المجتمع الذي يقوده الدين ، كما توفر ذلك في بعض عصور التطبيق الإسلامي الصحيح ، كعصر النبي (ص) الذي مارس التجربة في منطقة كانت أبعد ما يتصور من الإنسانية والشرف والتقوى والأخلاق فأوجد ذلك المجتمع الذي تؤطره التقوى والعدالة .

هذا في حين تفقد النظم الأخرى ما يكفل لها من ذاتها عدم التحول الى الإستبداد كما لا يتوفر لها عادة في الواقع الموضوعي عامل يحول دون هذه النهاية المرة .

وهذه ديمقراطيات العالم اليوم نراها ونلمس آثارها وما جرته على العالم من دمار وإستعمار وإمتصاص لدماء الشعوب الضعيفة ، وما زال العالم يعيش على فوهة بركان مطامعها ويهدده بين آونة وأخرى شبح الحروب العالمية وما يتبعها من الفناء والإضمحلال .

وكذلك عدنا نرى أن المساواة ـ لو صحت في نفسها ـ لا وجود لها في المجتمعات الديمقرطية ـ إطلاقاً ، أما المجتمعات التي فرضت عليها المساواة قسراً فلا مسحة ديمقراطية لها إطلاقاً .

إن الدولة التي ينتظر منها العدل وإقامة الحق ومراعاة الوظائف الحقيقية للدولة ، هي تلك الدولة التي تجعل نصب عينيها أداء حق العبودية لله جلّ وعلا وطلب مرضاته ، لا الدولة التي تنتابها الأهواء والمصالح ولا يستهدف أفرادها ـ عند دراسة خلفيات أهدافهم ـ إلا الإعتلاف والتقمم ، وإشباع الرغبات الضيقة .

هذه هي النقطة الأولى التي تمنع من تحول الحكم الاسلامي الى حكم مستبد .

النقطة الثانية : عدم الإنسجام بينِ شكل الحكم الاسلامي والإستبداد .

وذلك : أن الصيغة التي يمكن إستفادتها لشكل الحكم الاسلامي ، والتي تمنح من خلالها الولاية للهيئة الحاكمة ـ بعد فرض عدم وجود المنصوص عليه من قبل السماء كرسول الله « ص » عند جميع المسلمين والأئمة المعصومين « ع » عند الشيعة ـ هذه الصيغة هي أحد أمرين :

الأمر الأول : نظام الشورى .

ويدعي بعض علماء السنة قيام الحكم منذ وفاة رسول الله صلىّ الله عليه وآله على هذا الأساس ، في حين يرى الشيعة أن الحكم أوكل بنص من النبي وبأمر إلهي الى الأئمة الإثني عشر ـ عليهم السلام ـ فإذا أمكن تصور نظام للشورى ـ عندهم ـ فليس إلا في عصر غيبة المعصوم الكبرى .

وعلى أي حال ، فنظام الشورى (لو قبلنا به في عصر الغيبة) يختلف عن الديمقراطية في أن أمر التشريع الرئيس ليس بيد الناس بل بيد الله تعالى عن طريق الأحكام والشرائع الاسلامية ، وقد ترك الاسلام منطقة فراغ معينة المعالم يقوم بملئها ولي الأمر في الإطار الاسلامي العام ، فإذا أمكن تصور شورى فإنما هي في ملئ هذه المنطقة فحسب وعلى ضوء تصورات الاسلام ، أو في إنتخاب من يملؤها ومن ينفذ القوانين الاسلامية .

كما أن نظام الشورى يختلف عن النظام الديكتاتوري ، بأنه لا إستبداد لرئيس الدولة في شيء ، لا في التشريعات الأساسية ولا فيما أسميناه بمنطقة الفراغ ولا في إنتخاب المنفذين . لأن التشريعات الأساسية بيد الله والاسلام ، وأما الأمور الأخرى فتتم بالشورى لا بالإستبداد .

إلا أننا سنوضح ـ في بحث الشورى ـ بطلان هذا التصور للحكم الاسلامي ، وأن نظام الشورى لا يمتلك أي مستند شرعي مطلقاً .

الأمر الثاني : نظام نيابة الفقيه عن الامام المعصوم (ع) ، فيكون الولي الحقيقي هو الامام المعصوم . وهو الذي عين الفقيه نائباً عنه .

وهذا هو الشكل المنسجم مع المنهج الشيعي .

ويختلف نظام نيابة الفقيه وولايته عن الديكتاتورية في ثلاث نقاط :

النقطة الأولى : أن واضع القوانين الأساسية في دولة قائمة على أساس ولاية الفقيه هو الله تعالى لا الفقيه .

النقطة الثانية : ان الولاية ليست محصورة بفقيه معين ، وإنما هي لكل فقيه جامع للشروط ، ويكون الكل أولياء يراقبون الولي المخَوّل للحكم أو هيئة الفقهاء العاملة فعلاً في مجال القيادة ، ويحدون من أخطاء القيادة الحاكمة . وربما نقضوا حكمها في الموارد التي يكون فيها نقض الحكم أقل مفسدة من الخطأ الذي وقع فيه حكمها ، ويكون عصيان الحاكم أفضل من تفادي مضاعفات الإنشقاق بمجاراة أخطائه في نظرهم .

النقطة الثالثة : ان الولاية هنا لا تقوم على أساس القهر والغلبة ، وإنما تتحقق بتحقيق شروطها ، وعمدتها : الفقاهة ، والعدالة ، والكفاءة .. وهي شروط تقود تصرفات ولي الأمر نحو الخط الصحيح ، وتدع الأمة مراقبة له ولتوفر الشروط فيه ـ بعد أن كانت قد ربيت على الإلتفات لهذه الشروط .

كما أن دائرة الولاية هنا محددة بحدود مصلحة الأمة ، وهذا أيضاً يقود تصرفات الولي نحو الخط الصحيح ، ويدع الأمة المتربية على الإلتفات الى ذلك مراقبة له . وحينما تقتضي المصلحة وضع الشيء موضع التصويت والأخذ بأكثرية الآراء وجب على ولي الأمر ذلك .

كما أن نظام نيابة الفقيه وولايته يختلف عن الديمقراطية ، بأنه لا يتضمن مبدئياً أي نظام للتصويت وتجميع الآراء ، وذلك لا في مجال القوانين الأساسية الاسلامية ، ولا في منطقة الفراغ السالفة الذكر ، ولا في مجال تعيين الهيئة التنفيذية .

فالاسلام هو مشرع القوانين الأساسية ، والفقيه هو الذي يملأ منطقة الفراغ أو يعيّن من يملأها ، كما يعين الهيئة التنفيذية أيضاً أو يعّين من يعيّنها . نعم قد تستدعي المصلحة ـ كما أشرنا ـ أن يعمل الفقيه أسلوب التصويت في منطقة الفراغ ، أو في تعيين الهيئة التنقيذية ، فيتبع في الحدود التي يعيّنها الفقيه لذلك .

الشورى

حاول بعض علماء السنة تصوير إقامة الدولة الاسلامية على أساس « مبدأ الشورى » كروح لنظام الحكم الاسلامي .

السؤال المحيّر

ولأول وهلة يثور سؤال هام أمام هذه النظرية ، هو :

إذا كان الاسلام قد خطط لنظام الحكم على أساس من مبدأ الشورى بحيث تكون حجر الزاوية فيه ومصدر الولاية والسلطة الشرعية ، فإن من الطبيعي ـ والحال هذه ـ أن يقوم ـ أي الاسلام ـ بتثقيف واسع للأمة واطلاع كامل لها على حدود هذا الأساس الهام وتفاصيله وبنوده ، وذلك لأهمية الأمر وضرورته المتناهية ، إلا أننا لا نجد لهـذا التثقيف أثراً في الكتاب أو السنة ، فكيف نفسر هذه الظاهرة على ضوء هذه النظرية ؟

وقد بادر بعض الكتاب والعلماء السنة للإجابة عليه وأفضل جواب ذكروه هنا هو التأكيد على أن الاسلام قد تعمد إعطاء مبدأ الشورى بلا أي تحديد لها في قالب معين موكلاً أمرها الى الأمة ،

وذلك إنطلاقاً من الصفة الواقعية العامة التي تمتاز بها الشريعة الاسلامية ، وهي صفة المرونة التي أمكن من خلالها أن يكون نظاماً خالداً يستوعب مختلف الظروف الزمانية والمكانية والإجتماعية .

ومن الواضح أن أمر الشورى يختلف بإختلاف الأحوال الاجتماعية وتتدخل في صياغة نوعية الشورى عوامل سعة الاقليم ، وعدد السكان ، وأهمية موضوع الشورى ، وما الى ذلك من عناصر متحركة متغيرة بتغير الظروف الزمكانية ، فلا يمكن أن تفرض نوعية عملية الشورى في مجتمع بدء الرسالة ـ مثلاً ـ بما يتناسب وفطرته الساذجة وقتئذ . هذه النوعية لا يمكن أن تفرض على كل الحالات والشعوب في كل حين ، لأن صلاحية النظم نسبية ، فما يصلح لقوم قد لا يصلح لغيرهم .

قال قحطان عبد الرحمن الدوري في كتابه (الشورى بين النظرية والتطبيق) :

« وما مرونة شكل الحكم إلا حسنة جليلة إمتاز بها الاسلام على غيره من النظم تجعله صالحاً لكل زمان ومكان » (١) .

هذا ، ولكن الحقيقة هي :

إن هذه المرونة المدعاة لو كانت بحيث أن الاسلام رسم للأمة خطوط نظام الشورى العامة وأعطاها القواعد والمبادئ الرئيسية

---

(١) الشورى بين النظرية والتطبيق ص ٦٧ .

فيه تاركاً لها تطبيق هذه القواعد تطبيقاً متفاوتاً بتفاوت الظروف يتأكد معه من أن نظام القاعدة موجود في شكله المناسب للظرف المعين ، وان إختلف هذا الشكل عن الشكل المطبق في ظرف آخر .

وبحيث كان لكل ظرف خاص شكل معين خاص يتأكد الناس بلا أي تشكيك من أنه الشكل المطلوب . نعم ، لو كانت المرونة بهذا النحو لأمكن أن يجعل هذا حسنة جليلة يمتاز بها الاسلام ـ على حد تعبيره ـ على غيره من النظم تجعله صالحاً لكل زمان ومكان .

إلا أن الواقع يخالف هذا تماماً :

فإن هناك أشكالاً عديدة ومصاديق مختلفة تتصور حتى في اطار زمان واحد وظروف متحدة في الخصائص وتبقى الاسئلة هنا حائرة بلا جواب :

فمثلاً لو اختلف المستشارون على قولين وكانت الأكثرية في طرف معين في حين كان أكثر أهل السداد والصلاح والمشهورين إجتماعياً في الطرف الآخر ، فلأي الطرفين يكون الترجيح وهل يتم بعنصر الكم أو بعنصر الكيف ؟ ولو أن الجانبين تساويا كماً وكيفاً فما هو الموقف ؟ وهل يؤثر الترجيح بصوت واحد أم لا ؟ ومن هم الذين ينبغي أن يكونوا مشتركين في الشورى ، هل كل من يصلح للمشورة له الحق في هذا أو يقتصر على البعض منهم ؟ وما هو مقدار هذا البعض ؟ وكيف نستفيد ذلك من نصوص الشورى ؟

ربما يقول البعض في هذا الصدد : أن المشاورين هم كل من

كان موضوع الشورى يهمهم من المسلمين ، وذلك بدليل قوله تعالى ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ ، فبملاحظة وحدة مرجع الضميرين في « أمرهم » و « بينهم » يعلم أن المشتركين في عملية التشاور هم كل من كان الأمر المتشاور فيه أمرهم .

ولكن كيف نحسم الموقف في موضوع يرتبط بجماعة بدرجة من الإرتباط ، كما يرتبط بقطاع خاص من قطاعات هذه الجماعة نفسها بدرجة أشد وأوثق ، بحيث يمكن أن ينسب العرف « الأمر » تارة الى هذا القطاع الخاص وأخرى الى الدائرة العامة الشاملة له ولغيره ؟ وأي هاتين الجماعتين (العامة والخاصة) تشترك في عملية الشورى ؟

وهناك الكثير من الأمثلة العملية التي يمكن أن تصدق عليها هذه الصورة :

فمثلاً، لو اتفقت الأمة ـ على سبيل الإجمال ـ على إنتخاب فقهاء البلد لإدارة الحكم ، ثم وقع الخلاف في مجال تنسيق الأعمال وتقسيمها على الفقهاء بين أكثرية الناس ـ بما فيهم الفقهاء ـ وأكثرية الفقهاء أنفسهم ، فما هو موقفنا بعد الإيمان بمبدأ الترجيح بالأكثرية ؟

ها نحن نجد أكثرية الناس من جهة تؤمن بلزوم إرجاع الأمور كلها الى الفقهاء وتوافق عليه ، ومن جهة أخرى نلاحظ أن أكثرية الناس أيضاً تفضل أن يعين فلان رئيساً للدولة ، أو أن يتم الحكم عن طريق « مجلس قيادة » بدلاً من القيادة الفردية .

إلا أن أكثرية الفقهاء أنفسهم ، ومن جهة ثالثة ، كانت تخالف رأي أكثرية الأمة في ذلك .

فهل العبرة بأكثرية الناس لأن الأمر أمرهم ، أو بأكثرية الفقهاء لأن الأمر يختص بمجال عملهم ، وأسلوب تقسيمه فيما بينهم في المجال الإداري الذي سلمه الناس إليهم ؟ .

هذا أحد الأمثلة ، وهناك مثال آخر :

فلو فرضنا جماعتين أريد أن ينتخب لكل منهما شخص متخصص في معرفة مصلحة الجماعة التي يمثلها ، وذلك بروح أن يشترك الشخصان في عملية تنسيق بين المصالح العامة والخاصة بما يحقق مصلحة المجموع لا بروح أن يكون كل فرد منهما يدافع عن مصالح الجماعة التي يمثلها فقط ، فلمن نمنح حق إنتخاب هذين الشخصين ، هل لمجموع الجماعتين أو يختص إنتخاب كل شخص بالجماعة التي هو خبير بمصالحهاومهتم بها ؟

ان الأمر كما يمكن أن ينسب ـ عرفاً ـ الى الجماعة الخاصة يمكن أن ينسب الى المجموع أيضاً ، فهو أمر الكل .

ومثال ثالث :

أريد التشاور في قانون يمس النساء أكثر من غيرهن ، فهل يختص التصويت بهن لأن الأمر أمرهن أو يرجع للكل لأن الأمر أمر الكل ؟ ولأي الأكثريتين يرجع لو إختلفتا ؟

وبعد كل هذا ، فلو تخلف بعض الأشخاص الذين كان الأمر

أمرهم عن الإشتراك في الشورى فهل تبطل الشورى أولاً ؟ وبأي قدر من الانسحاب تبطل ـ لو قلنا بالبطلان ؟ وهل يجبرون على الإشتراك في عمليــة التشاور مـن قبل مـن إكتسب السلطـة والولايـة في مرحلة سابقة ؟

على أنه يوجد في الناخبين أو المستشارين الكثيرون من المستضعفين ممـن لا يؤثر دخولهـم في عملية التشاور في الإقتراب الى ما هو الأصلح والأقرب الى الحق ، وذلك لعدم قدرتهم على التفكير الصحيح المستوعب لموضوع الشورى ، مثل كثير من العامة والنساء الجاهلات في بعض الأجواء الإجتماعية . وهذا القطاع من المستضعفين يملأ ـ أحياناً كثيرة ـ مساحة واسعة من الأمة ، فهـل يشترك هؤلاء في العملية لأن الأمـر أمـرهم أيضاً ولا يستثنـى منها إلا الأطفال الصغار أو المجانين أو السفهاء شديدو السفه مثلاً ، أما من عداهم فيشتركون بمقتضى إطلاق عبارة « وأمرهم شورى بينهم » ويدعون الى التشاور ولو على أساس تأليف القلوب وجلب رضا الجميع مثلاً ، أو يرفض إشتراكهم بإعتبار أن الهـدف من الشورى ليس إلا معرفة أصلح السبل فيمنعنا ذلك عن فهم الاطلاق من الدليل ؟

وعلى التقدير الثاني فما هي بالضبط الحدود الفاصلة ـ بين من يحق له الإشتراك في الإنتخاب ومن لا يحق له ذلك ؟

إن هذه الأسئلة الشاخصة وعشرات غيرها تبقى بلا جواب ، وتدع المجتمع ـ أي مجتمع ـ في غمرة من الحيرة في مجال

إختيار الشكل الواحد من الأشكال الأخرى للشورى والتي يمكن أن يفترض أنها هي الصحيحة في نفس هذا الزمان وهذا الظرف.

ومن هنا يؤكد الاشكال على أن المرونة الاسلامية إنما تتصور وتصبح مزية جليلة للإسلام ـ على فرض قوله بنظام الشورى ـ فيما إذا حدد قواعد هذا النظام ومبادئه بشكل لا يؤدي الى هذه الحيرة العجيبة . أما ترك الأمور على عواهنها وعدم تثقيف الأمة بتلك القواعد والإكتفاء بإشارة من آية قرآنيــة الى الشورى ، فلا يعبر إلا عن نقص فاحش يتبرأ الاسلام من نسبته اليه وإلى مبلغه وجاعله تعالى .

هذا هو السؤال المحير الذي يطرح أمام النظرية السنية القائلة بنظام الشورى ، فلنتعرف على ما يمكن أن نجيب به عليه .

ويمكننا هنا أن نتصور الإجابات كما يلي :

الجواب الأول :

أن يدعى أن الامامة والدولة وكيفية الحكم أمر دنيوي لا يفترض في الشريعة الاسلامية التدخل فيه ، وذلك كغيره من الشؤون الدنيوية . ولذا فلا يعتبر عدم تعرض الاسلام لهذا الجانب الدنيوي نقصاً ، أما وقد تفضل الاسلام وتعرض له فإن من الطبيعي له أن يكتفي بالاطار العام دون أن يقيده بأي قيود تمنع من تطبيقه في كل زمان ومكان مع إختلاف الظروف الزمانية والمكانية ، ولذا أعطت الشريعة المفهوم العام وتركت للأمة أمر تحديد الشكل والخصوصيات المناسبة لها ، بعد أن كان للإسلام أن يترك لها حتى حق إختيار نظام

الشورى ـ من أصله ـ أو رفضه بلا أن يشكل ذلك أي نقص منطقي فيه لأنه من شؤون الدنيا .

وهكذا يمكن أن نقول : ان ترك التحديد بنحو لا ينسجم مع مختلف الظروف هو حسنة جليلة للاسلام .

ولكن هذا الجواب الأول باطل تماماً للأمور التالية :

أولاً : إن مسألة الحكم والامامة من الضرورات التي لا يمكن غض النظر عنها بعد أن كان حفظ أصل الاسلام وقوانينه في المجتمع متوقفاً عليها . فإذا إفترضنا الاسلام مهتماً بنفسه وتشريعه وجب أن نفترض وقوفه موقفاً إيجابياً من مسألة الحكم ، ولو بإعطاء نظام ذي قواعد مرنة تقبل الإنطباق على مختلف الظروف وعدم إيكال هذا الجانب الى العقول الإنسانية التي ينتابها الضعف من مختلف الجوانب فيتيه الناس وينسحق بالتالي أصل الشريعة .

وثانياً : إن الاسلام نظام كامل شامل للحياة ، ولم يغفل تنظيم شؤون الحياة الانسانية الدنيوية بالمقدار الممكن ترقبه من الشريعة والدين الواقعي . ويتوضح هذا بملاحظة النظم الإقتصادية والإجتماعية وتحديد أساليب السلوك الفردي والإجتماعي وتنظيم الأمور العائلية وغير ذلك .

بل إن تدخل الاسلام في الشؤون الدنيوية من ضروريات الدين الاسلامي أو الفقة ـ على أقل تقدير ـ الأمر الذي لا ينكره إلا مكابر ، ومع هذا كيف نتصور الاسلام يغفل جانب الحكم ،

وهو من أهم المسائل الحياتية للمجتمع الذي عمل على بنائه ووضع أسسه .

وثالثاً : ان الامامة أو تأسيس الدولة يتضمن ـ كما أوضحناه فيما سبق ـ أعمال نفوذ شخص وأشخاص في مجالات كثيرة ، الأمر الذي لا ينسجم مع الأحكام الأولية للناس .

وعليه ، فلو لم يكن تأسيس الدولة هذا قائماً على أساس من ولاية إسلامية تعطى ضمن نظام خاص لمن تتوفر فيهم الشروط المطلوبة ، لأمكن تصور التورط في محرمات كثيرة . الأمر الذي يعيق تشكيل أي حكومة إسلامية صحيحة ، وبالتالي يوقع المجتمع المتدين في ورطة وحيرة شديدتين .

الجواب الثاني :

أن يقال : ان عدم تحديد المبادئ العامة وشكل نظام الشورى قد يكون على أساس عدم وجود عناصر مشتركة بين مختلف الظروف والعصور والأمكنة ، مما لم يمكن معه أن توضع قواعد مشتركة عامة لمعالجة مختلف المواقف بقواعد واحدة وإن اختلفت تطبيقاتها ولذا وجد الاسلام ـ بمقتضى واقعيته ـ أن يترك هذا النظام بلا تحديد .

ولكننا نلاحظ بهذا الصدد :

أولاً : ان هذا الجواب لا يعني تبرئة الاسلام من النقص في

تنظيم الحياة والتشريع الشامل لكل جوانبها ـ وإلقاء تبعة كل النقائص على سوء تطبيق المسلمين لهذه القوانين الاسلامية الكاملة الضامنة للسعادة ـ وإنما يعني ان الاسلام ناقص ، ولكن هذا النقص مبرر بأنه لا بد منه بعد أن لم تكن هناك عناصر مشتركة بين مختلف الظروف يمكن وضع قواعد ثابتة لها .

ولو تطرق هذا الإحتمال ـ أي إحتمال النقص الجبري في نظام الدولة في الاسلام ـ لتطرق الى العديد من جوانبه أيضاً ، كالجانب الإقتصادي والجانب الإجتماعي ، إذ يقال فيها كذلك : لعل الاسلام عاجز عن تنظيم الحياة في شتى الجوانب بالنحو الصالح ، ولذا أبقى أسس النظم ناقصة أحياناً ـ كما في نظام الشورى ـ أو ملأها أحياناً أخرى بنحو لا يصلح إلا لبعض الأزمنة والظروف ، ولكنه إضطر لتعميمها على كل الظروف حتى التي لا تصلح لها ، وهذا التعميم كان ضرورياً لعدم قدرته على تعيين بعض العلائم والدلالات التي يفهمها الناس فيعينوا بها الظرف الصالح للتطبيق ويفصلوه عن الظرف غير الصالح . ولما كان الأمر دائراً بين عدم إعطاء أي نظام في المورد أصلاً فيتيه الناس في كل الظروف ، وإعطاء النظام بشكل مطلق فيسعد الناس في بعض الظروف ـ على الأقل ـ فقد إختار الشق الثاني لمصلحة الناس .

وعليه يدَّعى أن هذا لا يشكل نقصاً في الاسلام ، وإنما ينشأ من عدم وجود حل مناسب ـ مرن مرونة حقيقية ـ في الواقع ، لا أن يفترض وجود حل في الواقع لم يتوصل إليه الاسلام .

أفهل يمكن الأخذ بهذا الإحتمال على ما فيه من تبعات ؟!

والواقع أننا عممنا الإحتمال ليشمل غير جانب نظام الحكم ، ولم نهدف إلا الى تنبيه الوجدان الى أن هذا الإحتمال يخالف ضرورة واضحة من ضرورات الدين أو الفقه على الأقل .

وثانياً : ان هذا النقص المفترض له محتملات ثلاثة :

المحتمل الأول ـ أن نفترض وجود نظم عديدة وأشكال مختلفة للشورى ، وهي تصلح جميعها لكل الظروف والعصور ، فلم يشأ الاسلام أن يعين أحدها دون غيره ، لأن ذلك سيكون ترجيحاً بلا مرجح وإلزاماً بلا ملزم . ويختلف نظام الشورى عن سائر النظم الإجتماعية والإقتصادية وغيرها في الموارد التي يمكن الحكم فيها بالتخيير بفارق هام ، هو :

ان الاسلام عندما يواجه مشكلة إجتماعية أو إقتصادية لها أسلوبان صالحان للحل على مستوى واحد مع إمكانية التخيير ، فإنه يخير الناس بينهما ، فيرتفع النقص . أما بالنسبة لمجال الحكم والشورى والتصويت ، فإنه لم يكن بالإمكان الحكم بالتخيير بين نظامين معينين مثلاً ، رغم أن كلاً منهما يحل المشكلة ! وذلك على أساس أن الناس قد يختلفون في إختيار أحدهما دون الآخر ، فلا نصل بالتالي لحل أساس يقيم أود الدولة ، ويسير بالمجتمع سيراً موحداً نحو أهدافه . ولهذا لم يشأ الاسلام أن يعين شكلين مثلاً للتخيير فالتزم الاسلام جانب الإهمال وإنما ترك تعيين الأشكال والقواعد للناس .

ولنقتصر في الجواب على هذا بتوضيح أنه بإمكان الاسلام أن يعيّن أحد الأنظمة ـ ولو على أساس الترجيح بلا مرجح ـ وهو أمر جائز في الأفعال الإختيارية ، فالله تعالى يختار بلا مرجح أحد الأنظمة (التي يفرض أنها جميعاً تحل المشكلة) . وذلك تفادياً لبقاء الاسلام على نقصه وعدم إهتداء الناس الى أسلوب موحد صحيح ، ووقوع الأمة المسلمة في مشكلة الخلاف والنزاع حول نوعية النظام الأصلح [١] .

المحتمل الثاني : أن نفترض وجود نظم عديدة للشورى بحيث كان كل منها صالحاً ـ واقعاً ـ لظرف خاص دون غيره من الظروف ولذا لم يكن بالإمكان إعطاء قواعد عامة ثابتة . ومن هنا جاء هذا التعبير العام بالشورى دون تحديد أي مبدأ أو قاعدة فيه .

وجوابه : أن الاسلام ان أمكنه أن يعطي بعض المميزات التي تعين الظرف الخاص لكل نظام ، كان عليه ذلك وإلا كان من الطبيعي أن نفترض مجيء رسول جديد على رأس كل ظرف وبين فترة وأخرى ليهدي الناس الى الدين المناسب لذلك الظرف ، أو يعين الاسلام وصياً خاصاً يملأ هذا الفراغ الهائل .

المحتمل الثالث : أن نفترض أن كل أنظمة الشورى ناقصة

---

(١) على ان التخيير بين الأشكال الصالحة كان أفضل من الإهمال المطلق الموجب لتوسعة دائرة الحيرة . هذا إضافة الى أنه كان بالإمكان تخيير الأمة ككل بين الاشكال الصالحة دون تخيير الأفراد فلو إختلفوا في الإختيار عوقبوا جميعاً .

وعاجزة عن إسعاد البشرية ، ولكن لما كان مبدأ الشورى أفضل من الفوضى والهرج فقد أطلق الاسلام كلمة (الشورى) دون أن يعين فيها أي قاعدة .

وهنا نقول : أن الواقع هو أن كل أنظمة الشورى لا يمكنها أن تسعد البشرية حقاً ، ولكن هذا لا يعني أن لا طريق للاسلام إلا بإعطاء نظام متميع ضايع الحدود ، وإنما عليه أن يعدل عن أصل نظام الشورى الى نظام النص على القائد ، ومنحه الولاية العامة ، أو اعطاء الولاية العامة لمن هو ذو مواصفات خاصة . وبذلك يمكنه أن يتدخل تدخلاً مباشراً لإسعاد الانسانية دون أن يبتلي بالنقص المذكور . وهذا ما صنعه الاسلام بالضبط ـ كما نرى .

وخلاصة الأمر : أن الاسلام لم يعجز عن وضع نظام يسعد البشرية بتطبيقه الكامل الشامل ولم يتهاون في ذلك . أما شقاء البشرية فهو ينشأ بالضرورة من تهاونها وتقصيرها في مجال تطبيقه ، وربما أشارت الآيتان الكريمتان لهذا المعنى ، إذ يقول تعالى :

﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾ (١)

ويقول تعالى :

﴿ ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل وما أنزل إليهم من ربهم

---

(١) سورة الأعراف الآية ٩٦ .

لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون﴾ [1] .

الجواب الثالث :

أن يقال : ان نظام الشورى وإن كان يبدو ـ بادئ الرأي ـ نظاماً مبهماً مائعاً ، ولكننا إذا تأملنا الأمر أكثر ارتفع الابهام والميوعة .

وما يمكن أن يفترض رافعاً لكل إبهام في نظام الشورى ، هو أحد أمور ثلاثة :

الأول ـ أن يقال بأن دليل الشورى نفسه دليل مطلق ، وهذا الإطلاق وعدم التحديد في الدليل يمنح الأمة إختياراً تاماً بين مختلف الأشكال التي تتعقلها للشورى في زمان واحد وظروف واحدة .

وجواب هذا واضح ، إذ ماذا نصنع فيما لو إختلفت الأمة في الاختيار ؟ إن هذا السؤال نفسه يوجب أن لا يفهم العرف من الدليل مثل هذا الاطلاق المدعى بهذا المعنى .

الثاني ـ أن يدعى إمكان تعيين شكل نظام الشورى بالشورى . وهذا أيضاً يبتلى بنفس الإشكال السابق ، إذ ماذا نصنع لو إختلفت الأمة في تعيين هذا الشكل ولم تنته المشكلة الى حل ؟!

فلو فرضنا أن الأمة إتفقت على تسليم ادارة الأمور بيد الفقهاء

---

(١) سورة المائدة الآية ٦٦

وإعتبرت ذلك هو الأفضل ـ بأي شكل يفرض تنسيق الأمور فيما بينهم ـ ثم إختلفت أكثرية الأمة عن أكثرية الفقهاء في كيفية التنسيق فيما بين الفقهاء فرحنا نستفتي الأمة عن رأيها في المرجع النهائي لحالة ما إذا كان هناك أمر من الأمور ينسب تارة الى دائرة وسيعة وأخرى ـ وفي نفس الوقت ـ ينسب الى دائرة ضيقة ضمن تلك الدائـرة الوسيعة ، فلمن يرجع في التصويت ؟ فأفتوا بعدم وجود مقياس عام يرجع له في كل الحوادث ، وإنما يجب التصويت لهذا الأمر في كل مسألة ، فقد يكون الأصلح الرجوع للدائرة الوسيعة وقد يكون العكس . ورحنا نستفتي في هذه المسألة بالذات (أي تنسيق الأمور بين الفقهاء) وهل يكون بتصويت خاص بين الفقهاء أو بتصويت عام تشترك فيه الأمة ، فاختلفت أكثرية الأمة عن أكثرية الفقهاء ، فما هو موقفنا من هذه الفوضى البالغة ؟!

وإذا طرحنا مشكلة (وجود رجحان كمي في طرف وكيفي في آخر ومن المقدم منهما ؟) على الامة وإفترضنا ان قسما يمتلك رجحاناً عددياً منها إختار تقديم الرجحان العددي ، في حين أن القسم الآخر الذي يمتلك الرجحان الكيفي إختار تقديم الرجحان الكيفي ، فماذا الحل والمخرج ؟!

وإذا طرحنا مشكلة (المتقاعسين عن الإشتراك ومدى أضرارهم بالتصويت أولاً) على الأمة وتقاعس البعض عن الإشتراك في التصويت على هذه المشكلة ، فماذا نصنع ؟!

وإذا رحنا نستفتي الأمة عن (مسألة إشتراك المستضعفين من

النساء والرجال أو إستثنائهم وعن الحد الفاصل بين من يخرج عن دائرة التصويت ومن يدخل) فمن يكون الإستفتاء ؟ هل من كل الأمة أو من ما عدا المستضعفين ؟ وما هي حدود الإستثناء ، علماً بأن النتيجة قد تختلف بدخول البعض عنها في حال خروجه ؟ !

الثالث : أن يدّعى أن نظام الشورى وإن كان مبهماً ناقصا عند تشريع الإسلام له . إلا أن من حق أحد المجتهدين إكماله في كل زمان وظرف وذلك بملئ الفراغ بإجتهاده عبر الاستحسان والمصالح المرسلة ونحو ذلك حسب مباني الفقه السني المشهور .

ولكن ماذا نفعل فيما لو إختلف المجتهدون في عصر واحد وفي ظروف واحدة في تشريعاتهم .. إن إختلاف المجتهدين في أحكام فردية أمر هّين ولكن ماذا نصنع بنظام الحكم حين يختلف فيه المشرعون ؟! قد يقال نعمل على جمعهم في لجنة واحدة لينتخبوا بعض الإجتهادات وفق نظام الشورى ، إلا أن هذا يعني الرجوع مرة أخرى الى الشورى التي لا زالت مائعة غامضة الحدود والمبادئ ! !

* * *

وبهذا العرض إتضح الإشكال في كل ما يقام من أدلة على مبدأ الشورى والتصويت والإنتخاب كأساس لإقامة الدولة إذ لو كان يهدف رسول الله صلى الله عليه وآله حقاالإرشاد أمته بعده نحو تسيير أمورهم وإنتخاب حكومتهم بالشورى ، لكان عليه أن يشرح لهم بنود هذا المبدأ ونظمه . ولو كان الأئمة المعصومون عليهم السلام

يهدفون حقاً الى توجيه الشيعة بعد الغيبة نحو الشورى والإنتخاب ، لكان عليهم أن يشرحوا للشيعة بنود الشورى ونظمها [1] .

ولكننا مع هذا نتعرض لأهم أدلة الشورى كي نرى هل تسلم عن الإشكال ، لو غضضنا النظر عن هذه الملاحظة العامة أولاً ؟

أدلّة الشورىٰ من الكتاب والسنّة

عندما يطرح البحث على الصعيد الشيعي ـ حيث يبحث عن شكل الحكم في عصر الغيبة ـ تستثنى أول الأمر من روايات الشورى بعض الروايات التي يبدو منها كون الامامة أو تعيين القيادة بالإنتخاب والشورى حتى في زمن حضور الأئمة عليهم السلام ، وكأن امامة الامام أمير المؤمنين قد تمت بالشورى والانتخاب ، وذلك من قبيل ما جاء في نهج البلاغة : في كتاب للامام علي عليه السلام الى

---

(١) نعم قد يقال ـ بناء على مبنى ولاية الفقيه ـ : ان دليل الشورى وإن لم يبين بنود نظام الشورى وقوانينه ولكن قد عيّن الاسلام من يرجع إليه في تحديد تلك النظم والبنود وهو الفقيه ، فمقتضى الجمع بين دليل الشورى ودليل ولاية الفقيه أن تؤسسّ الدولة على أساس الشورى مع تعيين نظم الشورى وقوانينها عن طريق اتباع فقيه الوقت في ذلك

والجواب : ان الاشكال في دليل الشورى بعدم تعيين نظمها وقوانينها لو كان مجرد اشكال عقلي لأمكن دفعه بهذا البيان . ولكن الواقع أن وضوح احتياج مبدأ الشورى الى فرض نظم وقوانين يجعل العرف آبياً عن حمل مثل قوله : ﴿ **أمرهم شورى بينهم** ﴾على معنى الولاية للشورى وبما أن دليل ولاية الفقيه بإطلاقه يرفض ولاية الشورى فلا يكون مبرراً عرفياً لتقبل حمل دليل الشورى (لو كان مفاده خاصاً بعصر جعل ولاية الفقيه) على معنى ولاية الشورى .

معاوية : « انه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم ، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد ، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار ، فإن إجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضى »[1] .

ونقل ذلك نصر بن مزاحم في كتاب (وقعة صفين)[2] مع شيء من التفصيل مصدراً الكلام بقوله : « أما بعد فإن بيعتي لزمتك وأنت بالشام ،لأنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان ... » .

وجاء أيضاً في كتاب نصر بن مزاحم في كتاب له عليه السلام الى معاوية « وأما قولك أن أهل الشام هم الحكام على أهل الحجاز ، فهات رجلاً من قريش الشام يقبل في الشورى أو تحل له الخلافة ، فإن زعمت ذلك كذبك المهاجرون والأنصار ... »[3] .

وجاء في نهج البلاغة « أيها الناس ان أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه ، فإن شغب شاغب استعتب فان أبى قوتل ، ولعمري لئن كانت الامامة لا تنعقد حتى تحضرها عامة الناس فما الى ذلك سبيل ، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار»[4] .

---

(١) نهج البلاغة الكتاب السادس من باب المختار من كتب مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام وفق ما جمعه الشريف الرضي « ره » .

(٢) ص ٢٩ حسب طبعة قم .

(٣) وقعة صفين ص ٥٨ .

(٤) نهج البلاغة الخطبة ١٧٢ .

أقول : مثل هذه الروايات [١] حتى مع غض النظر عن حالها من حيث السند لا تدخل في البحث الشيعي عن نظام الحكم في عصر غيبة الامام صاحب الزمان عليه السلام ، لأن الشيعي قد فرغ مسبقاً بالروايات والأدلة القاطعة عن أن الامامة ورئاسة الدولة في زمن حضور الامام المعصوم ثابتة بالنص على إنسان معين هو المعصوم ، وإنما يبحث عن شكل الحكم وعمن ينوب عن الرئيس الحقيقي للدولة وهو الامام المعصوم في غيابه .

نعم ، يمكن طرح هذه الروايات على صعيد البحث في مجالين :

الأول ـ مجال البحث السني عن نظام الحكم .

الثاني ـ مجال البحث الشيعي السني عن الامامة بعد عصر الرسول صلى الله عليه وآله ، وانها هل هي بالنص أو بالانتخاب .

ونحن طبعاً لم نضع هذا الكتاب للبحث عن أساس الحكم

---

(١) وتلحق بها أيضاً روايات حرمة مفارقة الجماعة الواردة عن الأئمة عليهم السلام الظاهرة في ارادة تحريم مفارقة جماعة المسلمين الساحقة المتبعة لخليفة الوقت الذي كان ـ في منطق الأئمة عليهم السلام ـ غاصباً ، من قبيل ما في الكافي عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن أبي فضال عن أبي جميلة عن محمد الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه . وبنفس السند عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من فارق جماعة المسلمين ونكث صفقة الامام [الابهام خ ل] جاء الى الله تعالى أجذم [اصول الكافي ١/٤٠٥ بحار الانوار ٧٢/٢٧] فأمثال هذه محمولة على التقية ، بمعنى التقية في الصدور أو بمعنى الأمر بمداراة الجماعة تقية .

بالنسبة لما بعد عصر الرسول صلى الله عليه وآله مباشرة ، وإنما هذا بحث آخر مفصل له كتبه ومباحثه .

ولكنا نذكر هنا بأن هذه الروايات لن تنجو عن الملاحظة العامة التي مضى شرحها مفصلاً ، فرسول الله صلى الله عليه وآله لو كان قد تدخل في مستقبل الأمة بعد وفاته تدخلاً إيجابياً ـ بوضع نظام الشورى ـ لكان من الطبيعي أن نجده يشرح للأمة ضوابط هذا النظام وقواعده العامة ، أما السكوت عن كل ذلك فليس يعني إلا عدم الإهتمام بالأمة ومستقبلها وبمستقبل الدين الحنيف ، وهذا ما لا ينبغي للمسلم أن يحتمله بحق الرسول « ص » .

وعليه ، فالروايات المشار إليها ـ لو صحت سنداً ـ فهي محمولة عندنا على أن الامام أمير ألمؤمنين « ع » يخاطب معارضيه محتجاً عليهم بمقاييسهم ، وملزماً لهم بما ألزموا به أنفسهم ، فهو عليه السلام ـ لمصلحة الأمة ـ يسف إذا أسفوا ويطير إذا طاروا ، كما جاء في الخطبة المعروفة بالشقشقية قوله عليه السلام :

« فيالله وللشورى ، متى اعترض الريب فيّ مع الأول منهم حتى صرت أقرن الى هذه النظائر ، لكني أسففت إذا أسفوا وطرت إذا طاروا » [١] .

وخير دليل على نظام الشورى هو الآيتان الكريمتان :

---

(١) نهج البلاغة الخطبة الثالثة .

الأولى : قوله تعالى ﴿ **فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين** ﴾ [1] .

والثانية : قوله تعالى ﴿ **فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون * والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون * والذين إستجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون * والذين إذا اصابهم البغي هم ينتصرون** ﴾ [2] .

وتوجد روايات كثيرة تحث على مسألة الشورى ، والأغلبية الساحقة منها أو كلها وإن كانت ضعيفة السند ولكنها بالغة حد التواتر والاستفاضة . تجد كثيراً منها في الوسائل في أبواب أحكام العشرة ، نذكر منها ما يلي :

١ـ عن أبي هريرة قال : سمعت أبا القاسم « ص » يقول : إسترشدوا العاقل ولا تعصوه فتندموا [3] .

٢ـ عن ابن القداح عن جعفر بن محمد عن أبيه « ع » قال :

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٥٩ .

(٢) سورة الشورى الآية ٣٦ الى ٣٩ .

(٣) الوسائل ج ٨ باب ٩ من ابواب احكام العشره من كتاب الحج ص ٤٠٩ بحسب طبعة بيروت .

قيل : يا رسول الله ما الحزم ؟ قال : مشاورة ذوي الرأي واتباعهم (١) .

٣ـ عن السري بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : فيما أوصى به رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام قال : لا مظاهرة أوثق من المشاورة ، ولا عقل كالتدبير (٢) .

٤ـ عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام قال : في التوراة أربعة أسطر ... من لا يستشر يندم ، والفقر الموت الأكبر ، كما تدين تدان ، ومن ملك إستأثر (٣) .

٥ـ عن سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال : لن يهلك أمرء عن مشورة (٤) .

٦ـ عن معمر بن خلاد قال : هلك مولى لأبي الحسن الرضا عليه السلام يقال له سعد ، فقال له : أشر عليّ برجل له فضل وأمانة . فقلت : أنا أشير عليك ! فقال شبه المغضب : ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يستشير أصحابه ثم يعزم على ما يريد (٥) .

٧ـ عن نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لعبد الله ابن عباس وقد أشار عليه في شيء لم يوافق رأيه : عليك أن تشير عليّ ، فإذا خالفتك فأطعني (٦) .

---

(١) الوسائل ج ٨ باب ٢١ من أبواب احكام العشرة ج ١ ص ٤٢٤ .
(٢) نفس المصدر السابق ج ٢ و٣ ص ٤٢٤ .
(٤) الوسائل ج ٨ باب ٢١ من أبواب احكام العشرة ج ٤ ص غ ٤٢٤.
(٥) نفس المصدر ج ١ ص ٤٢٨ .
(٦) نفس المصدر ج ٤ ص ٤٢٨ .

٨ـ عن علي بن مهزيار قال : كتب إليّ أبو جعفر عليه السلام ان سل فلاناً أن يشير عليّ ويتخير لنفسه فهو أعلم بما يجوز في بلده وكيف يعامل السلاطين فإن المشورة مباركة ، قال الله لنبيه في محكم كتابه ﴿ **وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله** ﴾ فإن كان ما يقول مما يجوز كتبت أصوّب رأيه ، وإن كان غير ذلك رجوت أن أضعه على الطريق الواضح إنشاء الله . ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ قال : يعني الإستخارة (١) .

٩ـ عن سليمان بن خالد قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إستشر العاقل من الرجال الورع ، فإنه لا يأمر إلا بخير ، وإياك والخلاف ، فإن مخالفة الورع العاقل مفسدة في الدين والدنيا (٢) .

١٠ـ عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : مشاورة العاقل الناصح رشد ويمن وتوفيق من الله ، فإذا أشار عليك الناصح العاقل فإياك والخلاف ، فإن في ذلك العطب (٣) .

١١ـ عن الصدوق بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لمحمد بن الحنفية قال : أضمم آراء الرجال بعضها الى بعض ثم إختر أقربها من الصواب وأبعدها من الإرتياب ـ الى أن قال ـ

---

(١) نفس المصدر السابق ونفس الباب ج ٥ ص ٤٢٨ .

(٢) و (٣) نفس المصدر باب ٢٢ ج ٥ و٦ ص ٤٢٦ .

قد خاطر بنفسه من إستغنى برأيه ، ومن إستقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ [1] .

ولا بأس بذكر نموذج من أخبار العامة عن النبي صلى الله عليه وآله في المقام ، واقتصر على ماجمعه قحطان عبد الرحمن الدوري في كتابه الشورى بين النظرية والتطبيق [2] .

١ ــ المستشار مؤتمن .

٢ ــ المستشار مؤتمن ، فإذا استشير فليشر بما هو صانع لنفسه .

٣ــ إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها ، وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم الى نسائكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها .

٤ ــ إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه .

٥ ــ قال الزهري : قال أبو هريرة : ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله . وفي المبسوط للسرخسي : حتى أنه كان يستشيرهم في قوت أهله وادامهم .

٦ ــ ما خاب من إستخار ، ولا ندم من إستشار ، ولا عال من إقتصد .

---

(١) نفس المصدر باب ٢٥ من تلك الابواب ج ٢ ص ٤٢٩ .

(٢) ص ٢٧ الى ٣٠ .

٧ـ من إستشاره أخوه فأشار عليه بغير رشده فقد خانه .

٨ـ ما يستغني رجل عن مشورة .

٩ـ من أراد أمراً فشاور فيه وقضى هدي لأرشد الأمور .

١٠ـ لمّا نزلت ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ قال رسول الله « ص » : أما ان الله ورسوله لغنيان عنها ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ومن تركها لم يعدم غياً .

* * *

والواقع أن إقامة حكومة اسلامية حقة ، لا يمكن أن تكون ـ كما ألمحنا فيما سبق ـ إلا بولاية واسعة النطاق تضفيها السماء على الهيئة الحاكمة أو الفرد الحاكم ، وتشمل حق جميع التصرفات التي لا تتقوم الدولة إلا بها ، من قبيل :

١ـ التصرف في ممتلكات القاصر .

٢ـ وتنبيه العصاة .

٣ـ وإجراء النظم والقوانين الشرعية ولو عن طريق إجبار من لا يخضع لها بالاختيار .

٤ـ وخصم المرافعات .

٥ـ وتوحيد المواقف فيما يحتاج الى ذلك ، كما في الأمر بالجهاد وغير ذلك .

٦ـ والالزام في كثير من الموارد الأخرى بما هو غير لازم بالعنوان الأولي ، أي في نفسه وبغض النظر عن أوامر الدولة .

كما أن هذه الولاية تؤدي كثيراً الى تجويز ما هو غير جائز بالعنوان الأولي (١) .

فالبحث حول جعل الشورى أساساً للحكم يجب أن يتركز على أنه هل تستفاد من أدلة الشورى كونها مبدأً للولاية بعرضها العريض وفي نطاقها الواسع أولاً ؟

---

(١) الولاية ـ كما سيتضح انشاء الله في بحثنا عن ولاية الفقيه ـ لها مجال واسع في الالزام بغير ما هو لازم بالعنوان الأولي ، وأما في تجويز ما هو غير جائز فلا مجال لها إلا بأحد شكلين :

الأول : أن يكون عدم الجواز ثابتاً بأصل من الأصول العملية التي بحثت في علم الأصول أو بالظن في مورد لم يكن محيص عن أتباعه عند عدم الامارة الشرعية ، وهنا يقدم حكم ولي الامر اذا شكل امارة تتقدم على الأصل أو على ذلك الظن .

الثاني : أن تكون الولاية قد أعملت في موضوع الحكم الإلزامي ، فتؤثر في تبديل الحكم الى الترخيص بتبدل الموضوع . كما لو أجبر الولي شخصاً ما بحق على بيع ماله ، فيجوز للمشتري شراؤه رغم أن شراء المال بغير رضا البائع غير جائز في الحالات الاعتيادية . فالولاية هنا أعملت في موضوع الحكم الالزامي بعدم الشراء والتصرف وبطلانه حيث أن موضو ع الحكم بعدم جواز الشراء والتصرف وبطلانه هو عدم توفر أحد الامرين ـ وهما « رضا البائع وكو ن الإكراه بحق ومن قبل ولي الإكراه » ـ أما وقد تحقق الإكراه بحق ومن قبل وليه فلا مانع من الصحة . وبكلمة أخرى : أن رضا الولي في باب البيع يقوم مقام رضا صاحب المال . هذا ، وأما أعمال الولاية مباشرة في تبديل الحكم الالزامي الواقعي الى الترخيص في المخالفة فغير صحيح .

محتملات الشورى

فنقول : ان المحتملات بدواً في مسألة الشورى ثلاثة :

المحتمل الأول :

ان يدّعى أن الشورى تؤدي الى إمتلاك السلطة الشرعية والولاية ، فلو تمت الشورى على تعيين فرد أو هيئة ولياً ، فالولاية تثبت له أولهـا في الحدود التي قررتها نفس عملية الشورى . ولو تمت عملية الشورى على حكم فأقرت بها الأكثرية عاد الحكم نافذاً حتى في الموارد التي يكون الحكم فيها مخالفاً لمقتضى الواجب الالزامي الظاهري الثابت عند الفرد ، بغض النظر عن الحكم المذكور [1] .

ويمكن للولي المعين بالشورى أن ينفذ قانون العقوبات وغيرها من القوانين التي يجب أن ينفذها الولي لا غير ، كما يمكنه أن يشرف على الشؤون الإجتماعية التي لا يسد نقصها إلا من له الولاية .

وبكلمة واحدة : ان الشورى يمكنها أن تثبت جميع شؤون الولاية العامة .

المحتمل الثاني :

---

(١) ولو في خصوص ما اذا كان الحكم كاشفاً ـ حسب المصطلح الذي سوف نذكره في بحثنا عن ولاية الفقيه ـ والا فلا يمكنه رفع الالزام الا بتبديل الموضوع .

أن يدعى أن الشورى إذا أدت الى لزوم العمل طبق خط خاص ، فإن ذلك حكم يلزم الجميع ـ حتى لو كان على خلاف الرأي الشخصي للمتبع الذي يرى لنفسه عدم الإلزام لولا الشورى .

وبهذا تكون نتيجة الشورى هي تبديل الجواز بالوجوب ودون أن تستطيع ـ أي الشورى ـ أن تثبت للولي كل شؤون الولاية العامة ـ بعرضها العريض ـ ذلك بأن يقال : ان دليل الشورى ليس فيه ظهور يمكن معه إثبات هذا المستوى من الولاية ، وإنما الذي يظهر منه أن وزانه هو وزان دليل وجوب الوفاء بالنذر والعهد واليمين والشرط والعقد . وكلها انما تفترض في المساحة الجائزة من الأحكام ، حيث لم يكن يوجد فيها إلزام بخلاف هذه الأحكام ولو بنحو ظاهري .

وهذا المدعى ـ لو تم ـ لم يغننا في مجال إنشاء الحكومة الاسلامية التي يمكنها أن تملأ كل الفراغات الإجتماعية ، فإنها ـ كما قلنا ـ تتوقف على ثبوت الولاية في الدائرة الواسعة التي أشرنا اليها ولا تكتفي الولاية في دائرة تبديل الجواز بالوجوب فحسب .

المحتمل الثالث :

أن تكون الشورى مجرد أسلوب للإستضاءة بآراء الآخرين والاستفادة من تجاربهم وخبراتهم ، دون أن تؤدي الى إلزام أو ولاية أو تسليط على أي شيء ـ أي دون أن تنتج الولاية بعرضها العريض ـ

كما في المحتمل الأول ، وحتى دون أن تنتج الولاية في مجال تبديل الجواز بالوجوب كما في المحتمل الثاني .

ومثل هذا لوحده لا يمكنه ـ كما هو واضح ـ أن يشكل أساساً لدولة إسلامية إطلاقاً ، بعد أن أوضحنا فيما سبق إحتياج الدولة قبل كل شيء الى الولاية ، والمفروض أن الشورى بهذا المعنى لا تؤدي اليها .

وهكذا يبدو لنا : أن الشورى إنما يمكنها أن تشكل أساساً للدولة الاسلامية إذا إستطعنا أن نعيّن المحتمل الأول ونـدلل عليه من بين المحتملات الثلاثة المذكورة .

علاقة أدلة الشورى بأدلة ولاية الفقيه

نحن نعلم أن هناك أدلة تنص على أن الولاية العامة إنما هي لله تعالى ثم للرسول صلى الله عليه وآله ثم للامام المعصوم ـ على رأي الشيعة ـ ، وأخيراً فهي للفقيه الحائز على بعض الشرائط عند غيبة الامام على ما سيأتي الحديث عنها .

ولذا فينبغي لنا أن نلاحظ العلاقة بين أدلة ولاية الفقيه وأدلة الشورى ، لو تمت لها دلالة بنحو المحتمل الأول السابق .

إذ قد يقال : ان أدلة الشورى ـ حتى لو كانت دالة على الولاية العامة بعرضها العريض وهو المحتمل الأول ـ لا تنفع في

مجال جعل الشورى والتصويت بيد الأمة جميعاً ، مع وجود أدلة ولاية الفقيه .

وذلك لأن الشورى إنما تفرض في المساحة التي تركتها الشريعة ولم تقضِ فيها بقضاء من الله ورسوله ، قال تعالى :

﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً ﴾ (١) .

فإذا كان القائد قدعيِّن من قبل الله تعالى كما هو الحال في عصر الرسول صلى الله عليه وآله ، فهو قضاء من الله تعالى بأنه رئيس الدولة الاسلامية ، ولا مورد فيه للشورى . وهكذا الحال في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام ـ على رأي الشيعة ـ وثبوت إمامتهم بالنص .. وكذا أيضاً لو تمت الأدلة على ولاية الفقيه وأثبتت أنه قائد المجتمع ـ في عصر غيبة الامام عليه السلام ولذا فلا معنى لطرح هذه المسألة ـ أي مسألة القيادة على بساط الشورى ، وإنتخاب جميع الأمة .

وإذا فدليل الشورى ـ لو تم على النحو الأول ـ لا مجال له في دائرة تعيين القائد .

نعم لو جمعنا بين الدليلين (دليل ولاية الفقيه ودليل الشورى)

---

(١) سورة الاحزاب الآية ٣٦ .

نعرف أن الشورى والتصويت يجب أن تتم بين الفقهاء أنفسهم

وهكذا يحاول هذا الإعتراض أن يسلب مجموع الأمة الدور الأساس عن طريق الشورى في نظام الحكم الاسلامي ، حتى على تقدير دلالة أدلة الشورى على الولاية العامة .

وقد يقال بتعارض الأدلة في فتح مجال لعمل الشورى بين مجموع الأمة ، وتأثيرها في غير مجال تعيين القائد المنفذ ، وهو مجال الفراغ التشريعي ، وذلك بأن يقال :

لنقبل أن الشورى والتصويت من قبل الأمة لا دور لها ولا مجال عند تعيين السلطة التنفيذية العليا من قبل الله تعالى ، وهي تتمثل في الفقيه في عصر الغيبة ، ومعه لا خيرة للناس في ذلك .

إلا أن هناك منطقة فراغ واسعة تركتها مرونة الاسلام ، لأنها ترتبط بمساحة حياتية متغيرة غير محددة بعناصر مشتركة فلم تقض الشريعة فيها بحكم مباشر وقانون خاص ، ولكن عينت من يرجع إليه في ملئ هذه المنطقة ملأً منسجماً مع متطلبات الظروف . وقد تعارضت الدلالة وتنافت في مجال تعيين هذا المرجع ، فمن دليل يؤكد على أنه الفقيه ، الى آخر يركز على أنه الأمة أو الأكثرية .

ووفقاً لهذا العرض يكون الدليلان ـ دليل ولاية الفقيه ودليل الشورى ـ في مستوى واحد ، ولا يتقدم أحدهما على الآخر في هذا المجال .

والواقع : أن هذا البيان لا يتم ، فقد سبق وان قلنا : أن قوله تعالى﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ ـ يقرر بأن الشورى إنما تكون بين من يكون الأمر ـ موضوع التشاور ـ أمرهم .

فإذا كان هناك موضوع ينسب تارة الى دائرة واسعة وينسب تارة أخرى الى جماعة خاصة في داخل تلك الدائرة ، فتصبح إضافة الأمر إليهم آكد وأوثق . فإن ذلك يوجب إجمالاً في النص السابق ، وترددأ بين منح الشورى للدائرة الكبرى أو الدائرة الضمنية .

ودليل ولاية الفقيه يدل على أن موضوع ملئ منطقة الفراغ من هذا القبيل ، فهو من جهة أمر يهم الأمة وينظم حياتها ، فهو ينسب اليها بهذا الإعتبار . ولكنه من جهة أخرى ينسب الى الفقهاء ـ بدلالة أدلة ولاية الفقيه ـ وليس الفقهاء إلا قطاعاً خاصاً من قطاعات الأمة .

فبناءاً على دليل ولاية الفقيه ، يكون دليل﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ مجملاً بالنسبة لهذا المورد ، ومع ذلك لا ينهض كدليل معارض لدليل ولاية الفقيه غير المبتلى بالإجمال . وتثبت بالتالي أن الولاية ـ سواء في مجال السلطة التنفيذية أو مجال ملئ منطقة الفراغ ـ هي للفقيه لا غير ، وإن كان لا بد للفقهاء بحكم آية الشورى أن يتشاوروا فيما بينهم في كيفية التنفيذ وملئ منطقة الفراغ .

الجمع بين الدليلين بإنتخاب الفقهاء فقط :

وربما يعترض على ما سبق بأننا لو قبلنا هذه الدلالة التامة لأدلة

ولاية الفقيه ومنحناه سلطة التنفيذ وملء منطقة الفراغ ، فماذا يبقى في البين لدليل الشورى غير التشاور بين الفقهاء أنفسهم ، بينما جاءت الآية في معرض وصف المؤمنين عموماً . فهل يمكن تأويلها في إرادة خصوص الفقهاء ؟ إن الفهم العرفي يأبى ذلك ، ولذا فهو يرى حصول تناف بين الدليلين إذا قبلنا بالنتيجة السابقة (١) .

ولذا فإن مقتضى الأخذ بكلا الدليلين ـ لو تمّا في نفسيهما ـ هو القول بمنح الأمة حق إنتخاب مرشحيها للحكم ، ولكن ليس لها أن تختار من غير الفقهاء ، فإذا أنتخبت من الفقهاء راح المنتخبون يديرون الأمور بالتشاور فيما بينهم .

فإذا أعطينا الأمة هذا المقدار من النصيب في الأمر ، كنا قد تجاوبنا مع الفهم العرفي الذي لم يستسغ بأي وجه تخصيص الآية الكريمة وجعلها في دائرة الفقهاء فقط (٢) .

إلا أن كل هذا البحث فرع أن نفهم من دليل الشورى مسألة التصويت وإعطاء الولاية بيد الأكثرية أو من ينتخب .

فلنقم بمناقشة أدلة الشورى ومعرفة مدى إمكان تعيين الإحتمال الأول منها من بين الإحتمالات الثلاثة السابقة .

---

(١) فان هذا من سنخ اباء بعض الأدلة عن التخصيص حسب مصطلح علماء أصول الفقه .

(٢) ـ أي إن هذا المقدار كاف لرفع مثل محذو ر الاباء عن التخصيص ، وعليه فهو القدر المتيقن ثبوته للأمة .

ملاحظة أدلة الشورى

أما الروايات :

فنستثني منها قبل كل شيء ما دل على أن تعيين الامامة في زمن الأئمة المعصومين عليهم السلام أيضاً كان بالشورى والإنتخاب [1] وقد تقدم الحديث عنها .

وهنا نلاحظ أن بعض روايات الشورى لا تشتمل على أمر بالشورى أو نهي عن مخالفتها ، وإنما لا تعدو كونها حثاً على التشاور ، كما روي عن النبي « ص » قوله « لا مظاهرة أوثق من المشاورة » .

وهذا القسم من الروايات ـ لا يدل على المقصود ـ كما هو واضح .

كما أن هناك قسماً منها يأمر بالمشورة دون أن ينهى عن مخالفة المستشارين ، وهي كما في وصية أمير المؤمنين « ع » لمحمد بن الحنفية حيث قال له : « أضمم آراء الرجال بعضها الى بعض ثم إختر أقربها الى الصواب وأبعدها من الإرتياب » .

وهذا القسم لو فرض [2] دلالته على وجوب المشورة على الإطلاق

---

(١) وكذا ماالحقناه به في الهامش .

(٢) اشارة الى إمكان رفض هذه الدلالة بجعلها رواية مرشدة الى القاعدة العقلائية التي تحكم بحسن التشاور في الأمور للاستضاءة بآراء الاخرين وهـذه القاعدة يختلف ملاكها ـ من حيث اللزوم والاستحباب ـ من مورد الى مورد ، بل قد يكون الأمر في نظر الشخص واضحاً كل الوضوح بحيث لا يرى مورداً للمشورة فيه .

فإنه لا دلالة فيه على كون لزوم التشاور لأجل ما في الشورى من ولاية ، ذلك أن الولاية لم تؤخذ ـ لا لغة ولا عرفاً ـ في كلمة الشورى

ولهذا فيمكننا أن نقول : أن المراد به هو إيجاب التشاور طبق المحتمل الثالث من المحتملات الثلاثة الماضية ، وذلك للإستضاءة بآراء الآخرين والإستفادة من خبراتهم ، كما هو الظاهر من الوصية الماضية حيث يقول عليه السلام : «ثم إختر أقربها من الصواب وأبعدها من الإرتياب» ويعطي الخيار بيد المستشير دون المستشارين .

وهناك قسم ثالث من الروايات ينهى عن مخالفة نتيجة الشورى ، كقوله صلى الله عليه وآله : «استرشدوا العاقل ولا تعصوه فتندموا» .

وهذالقسم يمكن حمله على مجرد الحث دون الوجوب والولاية ، وذلك بملاحظة أن هذه الرواية لم ترد بالنسبة لخصوص الأمور العامة ، وإنما تشمل الأمور الشخصية . ومن الواضح أن المشورة في الأمور الشخصية ليست إلا بمعنى الإستضاءة بآراء الآخرين بلا أي إلزام .

ولعل أكثر الروايات دلالة على المقصود ما مضى عن رسول الله صلى الله عليه وآله : «إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها ، وإذا كان أمرؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم الى نسائكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها» .

وهناك نقطتان يمكن أن تؤثرا في قوة الإستدلال بهذا الحديث :

النقطة الأولى : أنه يمكن أن يدعى في هذا الحديث أنه لا يشمل إطلاقاً الأمور الشخصية ، لأن قوله صلى الله عليه وآله « أموركم شورى بينكم » موجه الى المجتمع المسلم من حيث هو مجتمع ، والأمر أمره ، فلا ينظر الى الأمور الفردية الشخصية ولذا نجد عدم إفتراض مستشير ومستشار في الحديث [1] . فهناك وحدة بين المستشيرين والمستشارين تتجلى في المجتمع . وعليه فهذه الأمور هي الأمور العامة .

---

(١) ولعل هناك من يقول : أن قرينة التقابل في الرواية بين عبارة « أموركم شورى بينكم » وعبارة « أموركم الى نسائكم » تقتضي شمول الجملة الاولى للقضايا الشخصية كما تشمل الجملة الثانية لها ، ذلك لأن الضمير في قوله « أموركم الى نسائكم » راجع الى الرجال بقرينة ذكر النساء ، فهي اذن تتعرض لتدخل النساء في أمور الرجال الشخصية وتوجيههم وتحبذ اختصاص مشورة الرجال بالرجال وعدم تدخل النساء في تلك الأمور .

ولكن قد يرد عليه بأن قوله صلّ الله عليه وآله : أموركم شورى بينكم » يحتمل أن يقصد منه الأمور العامة لمجموع المسلمين بما فيهم الرجال والنساء ، ويراد منه تدخل النساء في الشؤون العامة .

ولربما قيل بهذا الصدد انه اذا كنا نتردد في المقصود من قوله « أموركم الى نسائكم » ، هل هو ناظر الى الشؤون الخاصة أو العامة ، اذن نحتمل كون هذا المقطع قرينة على شمول المقطع الأول للأمور الشخصية . لأن القرينة على الفرض الأول ثابتة . ومع هذا الاحتمال يصبح المقطع الأول مجملاً مبهماً لا يمكن أن يستفيد المقصود منه .

كما أنه قد يؤيد شمول الرواية للقضايا الشخصية مجيء التعبير بصيغة الجمع « أموركم » ، ومقابلة الجمع بالجمع تعني التقسيم والتوزيع ، فأمر هذا وأمر ذاك وأمر ذلك .

وإذ قد عرفنا أن الرواية لا تشمل الأمور الشخصية . فإن هذه الرواية لا تكون مبتلاة بالإشكال الذي أوردناه سابقاً على الروايات . إذ كان شمولها للأمور الشخصية يصرفها الى أن المراد بها هو خصوص الإسترشاد والإستضاءة بآراء الآخرين ، دون أن تنتج أي ولاية . وهو المحتمل الثالث من المحتملات السابقة .

فإذا إستطعنا أن نعثر على دلالة في الرواية على المحتمل الأول للشورى ـ أي إعطاء الولاية للأكثرية مثلاً أو لمن يعّين من قبلها ـ لم يكن لهذه الدلالة معارض من هذه الجهة .

النقطة الثانية : ان في الرواية قرينة تصرفها الى المحتمل الأول للشورى دون الثالث ، وهي ما أشرنا إليه من وحدة المستشير والمستشار وعدم إفتراض إختلافهما .

بيان ذلك : أن أكثر روايات الشورى فرض فيها مستشير ومستشار ، وفرض أحدهما على الآخر ، وفرض الأمر المستشار فيه أمراً راجعاً الى المستشير دون المستشار ، وذلك من قبيل وصية أمير المؤمنين عليه السلام لمحمد بن الحنفية الماضية « أضمم آراء الرجال بعضها الى بعض » فالمستشير هو محمد بن الحنفية مثلاً والمستشارون هم الرجال ، وقوله « لا مظاهرة أوثق من المشاورة » محتمل لذلك فهناك شخص يحتاج الى ظهر وقوة فتقول الرواية أن قوته بالمشورة مع الآخرين . وقوله فيما مضى أيضاً « إسترشدوا العاقل ولا تعصوه » فهناك شخص يسترشد عاقلاً .

وقوله «من لا يسترشد يندم» والفرد طبعاً يستشير غيره لا نفسه .

وقوله «لن يهلك امرؤ عن مشورة» .

وقوله «إذا إستشار أحدكم أخاه فليشر عليه» وغير ذلك .

فهذه الروايات فرضت مستشيراً له أمر يحتاج فيه الى مشورة ومستشاراً ، ولذا فبالإمكان حملها على المحتمل الثالث ، بأن يقال أن المستشير يعمل في النهاية برأيه لا برأي المستشار وإنما يستشير لكسب العلم والمعرفة ، وإحتمال تأثير كلام المستشار على رأيه وتبدل رأيه بذلك .

وأما النهي الوارد في بعضها عن مخالفة المستشار ، فيحمل على الحث على العمل برأيه ما لم تتحقق رؤية واضحة على خلافه وذلك بما مضى من قرينة عدم تخصيص المشورة بالأمور العامة .

وأما قوله «أموركم شورى بينكم» فليس المفروض فيه مستشير ومستشار يختلف أحدهما عن الآخر ، وإنما الأمر أمرهم جميعاً ، فكلهم مستشيرون وكلهم مستشارون في أمر مشترك .

فلا يتطرق بحسب المفهوم العرفي إحتمال أن المستشير يعمل برأيه لا برأي المستشارين كي يحمل على المعنى الثالث ، إذ لا يوجد مستشير منفصل عن المستشارين ، كما لا يتطرق عرفاً أيضاً إحتمال العمل برأي ولي ما منفصلاً عن المشورة بنكتة سيأتي توضيحها انشاء الله عند الإستدلال بالآية الثانية على الشورى .

إذن ، فيصبح المفهوم العرفي للكلام هو : أن الرأي رأي المجموع على شكل الأخذ برأي الأكثرية مثلاً أو على أي شكل آخر ، وبهذا يثبت المعنى الأول وتثبت إمكانية تعيين ولي الأمر بالشورى

وحاصل ما ذكرناه هو إمكان القول بتمامية دلالة هذه الرواية لولا الملاحظة العامة الماضية في أول بحث الشورى .

إلا أنه لا قيمة لهذه الرواية من حيث السند ، وواضح أن روايات الشورى ـ وإن قلنا أنها متواترة أو مستفيضة ـ ولكن إذا كان ما يمكن أن يتم منها دلالة لا يبلغ حد التواتر ولا الإستفاضة سقط بضعف السند .

البحث عن آية "وشاورهم في الأمر"

وأما لآيات فتنحصر في الآيتين الشريفتين :

الأولى : هي قوله تعالى ﴿ **وشاورهم في الأمر**﴾ .

ويمكن المناقشة في الإستدلال بهذه الآية بوجهين :

(الوجه الأول) :

ان الإستدلال بهذه الآية الشريفة اما أن يفترض نشوؤه من إدعاء أن الأخذ بآراء الغير المستشار متضمن في مفهوم (الشورى) ، فإذا أطلق هذا اللفظ ومشتقاته فهم منه إستقراء آراء الآخرين والأخذ بأكثريتها مثلاً . أو يفترض نشوؤه من إدعاء أن الأمر بالشورى إنما

هو للوصول الى ما هو أقرب للواقع ، ولا يتم هذا إلا إذا عمل المستشير براي الآخرين ، في حين أنه لو إستشارهم ثم أعرض عن ما توصلوا اليه فإن هذه الشورى سوف لا تحقق هدفها المرجو . وهكذا تجعل هذه الصفة الطريقية للشورى قرينة عرفية على أنه يهدف من الأمر بالشورى إعطاء الولاية للأكثرية مثلاً .

أما الفرض الأول فباطل جزماً ، فلم يؤخذ ـ لغة ـ في مفهوم « الشورى » أن يؤخذ بآراء الغير لتثبت بذلك الولاية لهم ولو بنحو ناقص فضلاً عن ثبوتها ـ أي الولاية ـ بالنحو الكامل . وبه نعرف أن لا دليل هناك من مفهوم الشورى يلزمنا بحمل « الشورى » في الآية على المحتمل الأول أو المحتمل الثاني .

وهكذا أيضاً لا يتم الفرض الثاني ، إذ حتى لو قبلنا أن المشورة المفروضة في الآية كانت لتحقيق الوصول الى ما هو الأصلح أو للتعويد على مبدأ يوصل الأمة الى ما هو الأصلح « وإن كان النبي صلى الله عليه وآله غير محتاج الى ذلك » حتى لو قبلنا هذا ، فإنه لا يلازم ولا يقتضي أن تعطى الولاية للأكثرية ، إذ يحتمل أن يكون الأمر بالشورى لتحصيل المعرفة بآراء الآخرين والإستضاءة بأفكارهم وتجاربهم التي تضاف الى تجارب المستشير مما يقربه الى ما هو الأصلح حتى لو لم يلتزم برأي الأكثرية . وإنما إستعرض الآراء وإنتخب منها ـ حسب فهمه وتصوراته ـ الرأي الأصلح الذي قد لا يعدو أن يكون رأي القلة ، أو رأيه هو لا غير بعد أن رأى بطلان آرائهم .

هذا ، وقد لا يكون الأمر بالشورى في هذه الآية بإعتبارها طريقاً للوصول الى الرأي الأسد ، وإنما بإعتبارها عملية تطيب القلوب والعواطف وتحمّلها بشكل أكثر مسؤولية الأمر الذي أستشير فيه . وإذا راجعنا سياق الآية رأيناه يناسب هذا المعنى ، إذ يقول تعالى : ﴿ **فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لأنفضُّوا من حولك فأعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر** ﴾ .

انه سياق تطييب القلوب وشدها الى الدعوة الاسلامية ، فلا يتم الإستدلال بهذه الآية الكريمة حتى لو فرضنا أن سبيل الوصول الى الأصلح منحصر بالأخذ برأي الأكثرية .

هذا ، وقد تجعل رواية علي بن مهزيار ـ التي سبق ذكرها ـ شاهدة على أن الملاحظ في الآية الكريمة هو عنصر الوصول الى الحق والأصلح دون مجرد تطييب القلوب وتحميل المسؤولية .

فقد روى العياشي عن أحمد بن محمد عن علي بن مهزيار قال : كتب إليّ أبو جعفر عليه السلام أن سل فلاناً أن يشير عليّ ويتخير لنفسه فهو أعلم بما يجوز في بلده وكيف يعامل السلاطين ، فإن المشورة مباركة ، قال الله لنبيه في محكم كتابه ﴿ **وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكّل على الله** ﴾ ، فإن كان مما يجوز كتبت أصوب رأيه ، وإن كان غير ذلك رجوت أن أضعه على الطريق الواضح انشاء الله . « وشاورهم في الأمر » قال : يعني الإستخارة .

إلا أن هذه الرواية لم تدل على أن الغرض الأساس في المشورة

في الآية الشريفة كان هو إكتشاف الأصح ، فلا يمكن أن نثبت وجوب المشورة بالآية الكريمة كقاعدة عامة من باب الوصول الى ما ينبغي العمل به .

ثم أن هذه الرواية ضعيفة سنداً ، لعدم معرفتنا بالرواة الذين كانوا الواسطة بين العياشي وأحمد بن محمد .

وإذ قد أثبتنا ـ الى هنا ـ عدم وجود دلالة على أن الشورى في الآية فإنما كانت للعمل برأي الأكثرية قلنا : أن هناك دلالة على خلاف ذلك تستفاد من قوله تعالى ﴿ **فإذا عزمت فتوكَّل على الله** ﴾ ، فهذا يعني عدم وجوب العمل برأي المشاورين . فليس المفروض في مورد الآية التشاور لإتباع نتيجة رأيهم أياً كانت ، وإنما طلبت منه « ص » أن يشاورهم ثم يتخذ هو القرار النهائي ويتوكل على الله .

ومن هنا ، فليس من الصحيح ما جاء في تفسير المنار حيث فسر ﴿ **فإذا عزمت فتوكَّل على الله** ﴾ بالعزم على امضاء ما ترجحه الشورى [1] لأن هذا الكلام إنما يتم لو كان صدر الآية ظاهراً في الإلزام بإتباع رأي الأكثر ، فيحمل عندئذ « فإذا عزمت » على امضاء ما ترجحه الشورى ، أما مع عدم ظهور الصدر في ذلك فإن قوله تعالى « فإذا عزمت » محذوف المتعلق ، أي لم يذكر العزم على

---

(١) تفسير المنار ج ٤ ص ٢٠٥ .

ماذا ، وهذا الحذف يصبح ظاهراً في أن متعلق العزم عبارة عما يرتئيه هو بنفسه [1] . وتكون الآية ظاهرة في المحتمل الثالث من المحتملات التي ذكرناها في الشورى ، وهو مجرد طلب الإسترشاد بآراء الآخرين بلا أي إلزام في البين .

(الوجه الثاني) :

أنه لا يمكن تفسير الآية الكريمة بفرض أي ولاية للمستشارين أو الأكثرية ، فمن الواضح عدم وجود أي حاكمية أو ولاية لأي جهة في مورد الآية ـ وهو النبي صلى الله عليه وآله ـ إذ هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم .

فإذا قالوا : أن عمل النبي بالشورى كان لغرض تدريب الناس على الإلتزام بهذا النظام وإن لم يكن بنفسه محتاجاً الى الشورى ولم تكن للمشاورين أي ولاية عليه .

قلنا : أنه إذا لم نقبل وجود الولاية في المورد الذي صرحت الآية به ، فكيف نقبل دلالتها على الولاية في غير موردها [2] ؟! .

البحث عن آية "وأمرهم شورى بينهم"

الآية الثانية ـ قوله تعالى ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ .

---

(١) أي أنه متى ما حذف متعلق العزم من دون قرينة على تعيين المحذوف كان ظاهره عرفاً ان متعلقه هو رأي نفس العازم .

(٢) يقول الأصوليون : ان خروج المورد من العام مستهجن عرفاً .

وتقريب الإستدلال بها أن يقال : أنه لا إشكال في أن المفروض عادة في باب الإستشارة أن المستشير يعمل بعد الإستشارة برأي ما ، فما هو الرأي الذي يعمل به في المقام، وهل يتعّين أن يكون هو رأي المستشارين أو أكثريتهم مثلاً ، أو لا يتعين ذلك بل قد يطرح رأي المستشارين جميعاً ويعمل برأي نفسه لاقوائية أدلته أو لأن كل واحد من المستشارين دله على نقاط ضعف كلام الآخر مثلاً ، أو أن هناك ولياً آخر في المجتمع غير الأكثرية ، أو من تعينه الأكثرية يتعين الأخذ برأيه ، وإنما كانت الإستشارة لأجل الإستضاءة بأفكار الناس فقد تؤثر أفكار الناس على الولي وتنير الدرب أمامه ؟

فهذه فروض ثلاثة :

١ ــ فرض العمل برأي المستشارين .

٢ ــ فرض كون الإستشارة لأجل الإستضاءة بأفكار الآخرين ثم يعمل المستشير بما يرتئيه هو .

٣ ــ فرض كون الإستشارة لأجل الإستضاءة بأفكار المستشارين ثم الذي يصمم على رأي معين ، ويتبع الآخرون رأيه هو ولي المجتمع لا الأكثرية .

أما الفرض الأول فهو المقصود .

وأما الفرض الثاني وهو أنه قد يأخذ المستشير برأي نفسه ويطرح رأي المستشارين ــ فهذا يتوقف على المغايرة بين المستشير والمستشار ،

بينما نجد هذا خلاف ظاهر الآية الكريمة التي أضافت الأمر الى ضمير راجع الى نفس المستشارين .

وأما الفرض الثالث ـ وهو إفتراض وجود شخص ما غير تمام المستشارين أو أكثريتهم يجب الرجوع إليه ـ فهو وإن كان محتملاً في المقام ، ولكنه خلاف الظاهر في الآية الشريفة ، وكذا في رواية ﴿ **أموركم شورى بينكم** ﴾ وذلك بنكتة عدم وجود أي إشارة في الكلام من قريب أو بعيد الى وجود ولي من هذا القبيل يؤخذ برأيه [1] .

إذن فالمتعين هو الفرض الأول وهو العمل برأي المستشارين أنفسهم أو أكثريتهم . وهذا يعني إعطاء الولاية للأمة أو الأكثرية ، إما ولاية جزئية في دائرة تبديل الجواز بالوجوب كما هو الحال في المحتمل الثاني من المحتملات الثلاثة التي عرضناها لأدلة الشورى أو ولاية عامة تتم على أساسها إقامة الدولة كما هو الحال في المحتمل الأول من تلك المحتملات الثلاثة . وهذا هو المتعين بمقتضى إطلاق الدليل ، فإن التقيد بتلك الدائرة الخاصة هو الذي يحتاج الى القرينة [1] .

وقد يقال : أنه لا تستفاد من الآية الشريفة وجوب الإلتزام بالشورى ، وذلك لأن سياق الآية يمنع عن الدلالة على الوجوب ،

---

(١) راجع الملحق رقم (١) .

(١) راجع الملحق رقم (٢) .

قال الله تعالى ﴿ **فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون * والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون * والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون * والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون** ﴾ حيث نلاحظ أن جملة ﴿ **أمرهم شورى بينهم** ﴾ وقعت في سياق جمل عديدة تبين تعاليم أخلاقية للشريعة بعضها واجب وبعضها مستحب وبعضها يكون في بعض الفروض واجباً وفي بعض الفروض غير واجب بل أحياناً غير صحيح ، كالإنفاق مما رزقهم الله تعالى ، وهذا السياق يكسر الدلالة على الوجوب .

إلا أن هذه المناقشة إنما تفيد في مقابل جعل الآية الشريفة دالة على الوجوب بعد تطبيقها على المحتمل الثالث من الشورى ، فتكون الآية أمراً بالمشورة لأجل الإستضاءة بأفكار الآخرين وهكذا يتردد الأمر بين أن يكون هذا الأمر أمراً وجوبياً أوواستحبابياً ، وعندئذ يقال : إن السياق المذكور لا يدع الأمر دالاً على الوجوب .

أما إذا فسرنا الآية بتشاور المسلمين فيما بينهم في أمورهم وإتباع رأي الأكثرية دون مجرد الإستضاءة بالأفكار والتجارب ، فإن العرف لا يحتمل أن يكون الأمر أمراً إستحبابياً ، لأنه يتعلق بمبدأ هام لحل مشاكل المجتمع الاسلامي وإدارة شؤونه العامة . ومعه يقال : ان الشورى اما أن تنتج الولاية العامةالتي تشكل أساس الحل الإجتماعي أولا ، فإن لم تكن تنتج الولاية شرعاً لم تكن علاجاً للمشكلة

الإجتماعية ، فلا معنى للأمر بها سواء كان الأمر للوجوب أو للإستحباب . وإن كانت تؤدي الى ولاية شرعية عامة لمن ينتخب أو للأكثرية كي تنحل المشكلة بذلك اذن فالأمر للوجوب ، فإن اتباع الولي أمر واجب ، ولا معنى لجعله مستحباً ، إذ الإتباع الإستحبابي وغير الإلزامي ليس أساساً لحل المشكلة الإجتماعية .

وهكذا بينا أقصى ما يمكن ذكره في تأكيد الإستدلال بالآية الكريمة على جعل الشورى أساساً لبناء الدولة الاسلامية .

والواقع أن هذا الإستدلال لا يمكن أن يتم ، فصحيح أن مورد الآية الكريمة يبعد جداً أن يفترض فيه كون المستشير شخصاً أهمه أمر فاحتاج الى شخص آخر كمستشار له ، دون أن يكون لهذا الآخر أي رابطة بالأمر المذكور ، وإنما كان الأمر في الآية مضافاً للمستشارين أنفسهم ، إلا أن هناك في مورد الآية إحتمالين :

الإحتمال الأول : أن يكون المقصود إتخاذ رأي المستشارين أو الأكثرية منهم مرجعاً في تحديد المواقف في القضايا العامة .

الإحتمال الثاني : أن يكون المقصود هو الشورى بمحتملها الثالث ، أي مجرد إستعانة الناس بعضهم ببعض في الأفكار والخبرات ، مع فرض وجود ولي للأمر هو الذي يقرر المواقف ويحسم الأمر فيها ، مستفيداً من مشورته وإطلاعه على آراء الأخصائيين في كل مورد يرتبط بهم .

والإحتمال الثاني هذا هو الظاهر من الآية .

أما ما ذكرناه في معرض تقوية الإستدلال من أن فرض الأخذ برأي ولي الأمر خلاف الظاهر لإحتياجه الى قرينة ومؤونة زائدة غير مذكورة في الآية ، فإنه غير صحيح بإعتبار :

ان الظاهر من الآية الكريمة أنها تصف جماعة المؤمنين ببعض الأوصاف الحسنة ، وهي عبارة عن أفعال وتروك ـ أي إمتناعات عن أفعال ـ وصفات مرغوب فيها شرعاً في زمان نزول الآية على الأقل .

أما إفتراض أن بعض هذه الصفات مما يرغب الإلتزام به في زمان مستقبل فحسب ، حيث لا يكون أمراً حسناً إلا في ظرف يتحقق فيما بعد زمان نزول الآية ، هذا الإفتراض خلاف ظاهر الآية .

ومن الواضح أن الولاية الآلهية في عصر النبي صلى الله عليه وآله كانت له لا للشورى ، وانه كان أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، وقد أمر بالمشورة وترك له الخيار بأن يعزم فيتوكل على الله في تنفيذ عزمه ، أما تشاوره مع الناس فإما ان كان لجلب النفوس وتطييب القلوب أو أنه كان من باب معرفة آراء الآخرين ـ أي المحتمل الثالث ـ على أشد تقدير .

إن ظهور الآية في أنها تصف أناساً مؤمنين نموذجيين تحسن منهم هذه الصفات في زمان صدور الآية لا في زمن متأخر فحسب ، وكذلك وضوح وجود ولي الأمر للمسلمين ـ وقتئذ ـ هو رسول الله صلىّ الله عليه وآله وأن لا ولاية أخرى تثبت عن طريق الشورى .

كل هذا يشكل دليلاً وقرينة تكاد تكون متصلة بالآية ، كأنه قد صرح بها على الأخذ برأي ولي الأمر بعد المشورة وقتئذ .

صحيح ما قلناه سابقاً : من أن فرض الأخذ برأي ولي الأمر بعد المشورة دون رأي المستشارين خلاف ظاهر الآية لولا القرينة .. ولكن قد عرفنا أن القرينة موجودة بنحو تشبه التصريح بها أثناء النزول الآية لأنها واضحة في الأذهان وضوحاً تاماً .

وبهذا يظهر أن الإستدلال بهذه الآية الكريمة على منح الشورى الولاية الشرعية العامة إستدلال باطل .

آية " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير "

وفي ختام هذا البحث نود أن نسجل عجبنا الشديد ممن استدل على نظام الشوري بآية كريمة أخرى ، هي قوله تعالى :

﴿ ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ [1] .

ومن هؤلاء الشيخ محمد عبده كما جاء في تفسير المنار [2] وقحطان الدوري في كتاب (الشورى بين النظرية والتطبيق) [3] .

---

(١) سورة آل عمران ـ ٣ ـ الآية ١٠٤

(٢) لمحمد رشيد رضا نقلاً عن الشيخ محمد عبده ج ٤ ص ٤٥ .

(٣) لقحطان عبد الرحمن الدوري.ص ٢٦ .

ونحن لا ندري كيف يمكن الإستدلال على نظام الشورى بالأمر بالدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟ وهل يدل ذلك على أن أسلوب تطبيق المعروف وافناء المنكر عبارة عن اتباع الشورى أو التصويت ؟ وأنى يدل على كون الشورى مبدأً للولاية العامة التي تشكل هي أساساً شرعياً لإدارة شؤون الدولة دون غيرها ؟!!

وعلى أيّ .. فإن الإستدلال بأي آية أو رواية ـ حتى لو سلمتا من الإشكال الخاص عليهما ـ مبتلى بالملاحظة العامة التي عرضناها في مطلع الحديث عن الشورى بالتفصيل ، حيث رأينا بوضوح عدم إهتمام القائد الأعظم رسول الله صلىّ الله عليه وآله ببيان نظم الشورى ومبادئها وكذلك عدم ورود شيء من ذلك ـ لدى الشيعة ـ عن أئمة أهل البيت عليهم السلام قبل الغيبة .

ولو فرضنا أن الرسول صلىّ الله عليه وآله أو أحد الأئمة عليهم السلام كان مهتماً بهذه المسألة ـ التي ترتبط بجانب حياتي هام جداً لا يمكن أن يترك مبهماً ـ لوصلنا شيء من البيانات والنصوص الشرعية الموضحة ـ على أقل تقدير ـ ولكننا نلاحظ عدم وصول شيء على الإطلاق .

اللهم الا أن نحتمل أن قوله تعالى ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ ينظر الى مستقبل لم يحن بعد لحد الآن ، وحينذاك ستبين شروط الشورى وحدودها ونظمها ولو من قبل الامام المهدي عليه السلام حين ظهوره . وإن كان هذا الإحتمال في الآية الشريفة خلاف ظهورها

في أنه وصف فعلي مستحسن حين نزول الآية وليست تبين حكم نظام يجب تطبيقه في المستقبل البعيد .

وعلى أي حال ، فإننا لا يمكننا أن نستفيد من الآية ولا من أيّ دليل آخر كون الشورى أساساً لنظام الحكم بعد الرسول الأعظم صلىّ الله عليه وآله . أو في عصر الغيبة .

وبهذا يتضح أن نظام الشورى أيضاً كالنظام الدمقراطي لا يشكِّل أساساً منطقياً صحيحاً للدولة .

شورى الفقيه

يمكن أن يقال : أننا بالجمع العرفي بين أدلة ولاية الفقيه الآتية ـ لو تمت ـ والآية الشريفة ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ بعد جعلها ناظرة الى جانب الإستضاءة بآراء الآخرين والإسترشاد بتجاربهم ـ وهو المحتمل الثالث ـ بالجمع بينها نفهم وجوب قيام الفقيه بالتشاور في الأمور المختلفة والإستعانة بأفكار الآخرين . لا بمعنى العمل برأي الأكثرية مثلاً ، بل لمجرد الإستضاءة والقرب من الحقيقة وتكثير الخبرات .

وحينئذ فلا ينبغي حمل الشورى على لزوم معرفة آراء جميع من يهمهم موضوع الشورى وكل من كان الأمر أمرهم ، وإنما تجعل ناظرة لمبدأ عقلاني يدعو الى تجميع الخبرات المختلفة وملاحظة آراء الآخرين قبل الإقدام على العمل .

ومن الواضح أن هذا المبدأ العقلاني لم تلحظ فيه مسألة إحصاء آراء كل من له صلة بالموضوع المشاور عليه ، فإن هذا هو مقتضى عقلية أنصار الديمقراطية التي تجعل لكل من يكون الأمر أمره الحق في إبداء رأيه وتقرير مصيره ، لا عقلية السعي لمعرفة السبيل الأصلح والواقع عن طريق الإستنارة بالعقول والخبرات ، إذ الإستشارة تتحقق ـ في كثير من الأحيان ـ ضمن المشورة المركزة والبحث وتبادل الآراء بين مجموعة خاصة ، ولربما كانت فرص الوصول الى الواقع من خلال هذه المشورة الخاصة أكبر بكثير منها عند إحصاء الآراء ، اللهم قد يتفق ترتب أثر على كون عدد الراغبين في الموضوع المشاور عليه أو نسبتهم المئوية عالية ، وهذا أمر آخر .

وحاصل القول : أن الآية الشريفة بعد حملها على المعنى الثالث للشورى لا تكون ناظرة على المشورة مع الكل أو ما يقرب من الكل .

ولكن هل يتم هذا الجمع وتصح هذه النتيجة ، ويكون من الواجب على الفقيه الوالي أو الفقهاء ـ التشاور في الأمور العامة مع الناس ؟

ربما قيل بهذا الصدد : أن هذه الإستفادة والنتيجة غير صحيحة ، لأنها متوقفة على أن تكون الآية دالة على وجوب الشورى ، في حين أن حملها على المحتمل الثالث من محتملات الشورى يجعلها غير دالة على الوجوب بملاحظة سياقها ـ كما قدمنا ـ .

نعم ، لم تكن تقبل الحمل على الإستحباب لو كنا حملنا الشورى

على معنى الأخذ بآراء المستشارين ، وعليه فالآية ـ من خلال سياقها ـ لا تدل على أكثر من أن الشورى أدب من آداب الاسلام قد يكون واجباً وقد يكون مستحباً وقد يختلف وجوبه وإستحبابه بإختلاف الموارد والخصوصيات إذن فلا يمكن إثبات وجوب المشورة على الفقيه الذي هو ولي الأمر بهذه الآية الشريفة .

نعم سنرى فيما يأتي أن ولي الأمر إنما جعل ولياً لسد نقص المولّى عليه وإنما يجب عليه مراعاة مصالح المولّى عليه ، فالفقيه لم يجعل ولياً على المجتمع كي يستبد عليهم بالآراء ، وإنما جعل ولياً عليهم كي يخدمهم ويرعى مصالحهم . وحينئذ إذا رأى من المصلحة الملزمة أن يستشير في الأمور وجبت عليه الإستشارة ، واذا رأى أحياناً أن المصلحة تلزمه بالأخذ برأي الأكثرية مثلاً لا بمجرد المشورة وجب عليه ذلك .

هذا ، وقد يلاحظ البعض أن الآية الشريفة ـ بعد أن كانت بصدد بيان أوصاف المسلمين النموذجيين ومنها الشورى ـ يستفاد منها أن المشورة هي في صالح الأمة دائما ، ولما كان من المفروض في الولي لزوم مراعاة مصالح المولّى عليه فإنه يثبت وجوب المشورة على الفقيه في كل أمور المسلمين دائما .

والحقيقة النهائية : هي أنه بعد أن حملنا الشورى على المعنى الثالث لا يمكن أن يستفاد من الآية الوجوب المطلق ـ حتى لو ضممنا اليها الملاحظة السابقة ـ فيقال : أنها واجبة دائماً وفي كل أمر لأنها

دائماً لصالح الأمة بلا إستثناء ـ بل يحتمل أن يكون الأمر ناظراً الى المشورة العقلائية المرنة المختلف حكمها بإختلاف الموارد ، ذلك لوقوع هذه الجملة في الآية الشريفة في سياق الانفاق والمغفرة ، ومن الواضح أنها امور تختلف أحكامها باختلاف الموارد ، فقد تكون واجبة وقد تكون مستحبة وقد لا تكون مرغوباً فيها ، فليست اذاً أموراً حدية ودائمة .

وهكذا نجد أنه لا يمكن أن يستفاد من الآية الشريفة أكثر مما هو ثابت ـ بغض النظر عنها ـ وهو أنه يجب عادة وفي غالب الامور على ولي الامر ـ وهو الفقيه الجامع للشرائط ـ أن يعمد للشورى لتنير له الطريق الأصوب .

ثم أننا ـ حتى لو غضضنا النظر عن سياق الآية ـ لا يمكن أن نستفيد منها وجوب المشورة المطلق ، ذلك أننا بعد حملنا الشورى في الآية على المحتمل الثالث من محتملاتها ـ أي مجرد الاستضاءة ـ وهو إرتكاز عقلائي موجود عند كل العقلاء يصبح هذا الإرتكاز العقلائي بنفسه مؤثراً في فهم حدود الشورى ويجعل الآية مشيرة الى نفس القاعدة العقلائية المرنة غير الصارمة ولا تتعدى دائرتها المرنة هذه .

ولاية الفقيه

ولاية الفقيه

سبق أن قلنا : أن الحكومة الصالحة هي الحكومة التي تكون مؤسسة على أساسين :

الأول ـ الولاية المشروعة المستمدة من مبدأ صحيح .

والثاني ـ كونها كفيلة باسعاد المجتمع ومحققه لمصالحه .

فهل أن ولاية الفقيه ـ وهي الشكل المنسجم مع المنهج الشيعي ـ واجدة لكلا الأساسين أو لا ؟

هذا ما نهدف الى بحثه الآن :

ولاية الفقيه هي إمتداد لولاية النبي والامام ، ومبدأ الولاية عند المسلمين هو الله تعالى خالق كل شئ ومبدعه ، وهو المولى الحقيقي ، والناس عباد له يجب عليهم اتباع أوامره والانتهاء بنواهيه . وقد أعطى الله تبارك وتعالى ـ في رأي المسلمين ـ ولاية الناس بيد النبي الأعظم صلى الله عليه وآله فقال تعالى :

﴿ **النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم** ﴾ [1] ثم انتقلت الولاية في رأي الشيعة بعد النبي الى أوصيائه المعصومين عليهم السلام المنصوص عليهم تباعاً .

وليس بحثنا هنا بالطبع عن اثبات ولاية الله أو النبي صلىّ الله عليه وآله كما يقوله المسلمون . ولا عن ولاية الأئمة المعصومين عليهم السلام كما تقوله الشيعة . فهذه الأبحاث لها كتبها العقائدية الاسلامية والشيعية ، بل نتكلم هنا مبنياً على مباني الاسلام والتشيع كي نرى ما اذا كانت الادلة في اطار مذهب الشيعة كافية لاثبات ولاية الفقيه نابعة من مبدأ الاسلام والوحي .

ولكننا نشير الى أنه لو لم يصح ما ادعته الشيعة من تعيين النبي صلىّ الله عليه وآله لخليفته من بعده بالنص ، فنظام الاسلام ـ الذي جاء به النبي لاسعاد البشرية في الدنيا والآخرة ـ سيكون لا محالة ناقصاً ، وهذا النقص لا يخلو أمره عن أن يكون من الله تعالى أو من تقصير النبي في التبليغ ـ تعالى الله ورسوله عن ذلك علواً كبيراً ـ ذلك لما عرفنا بالتفصيل من أن الاسلام لم يفرض الشورى أساساً للحكومة بعد رسول الله ـ صلىّ الله عليه وآله ، بينما اسعاد البشرية من ناحية وتطبيق أحكام الاسلام من ناحية أخرى لا يكونان إلا عن طريق نظام الحكومة الاسلامية ، ولم يأت الاسلام

---

(١) سورة الاحزاب ٣٣ ، الآية ٦ .

بأي أساس آخر للحكومة بعد الرسول غير أساسَي الشورى والنص ، اذن فانكار النص يساوق اتهام الاسلام بالنقص أو إتهام مبلغه ـ بالتقصير [1] . هذا ، وترى الشيعة أن الامام الثاني عشر عيّن ـ على أساس غيبته ـ نواباً أربعة واحداً بعد آخر بالنص من قبله عليه السلام ، وهم :

١ ـ عثمان بن سعيد العمري .
٢ ـ محمد بن عثمان العمري .
٣ ـ الحسين بن روح النوبختي .
٤ ـ علي بن محمد السمري .

أما بعد إنتهاء دور هؤلاء النواب الأربعة ، فالمستفاد من الروايات المروية عند الشيعة هو اعطاء النيابة عن الامام والولاية العامة بيد الفقهاء الواجدين لمواصفات معينة سيأتي البحث عنها .

وليس المقصود من ثبوت الولاية العامة للفقهاء كونهم كالنبي والامام أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، فالولاية بمعنى الأولوية من النفس انما ثبتت للنبي والامام بالنص الصريح ، أما المنصرف الى الذهن عرفاً [2] من ادلة الولاية ـ سواء في ولاية الأب على الأولاد

---

(١) راجع بهذا الصدد البحث القيم الرائع ـ على اختصاره ـ لسيدي الاستاذ سماحة آية الله العظمى السيد الصدر دام ظله حول الولاية

(٢) بمناسبات الحكم والموضوع . أي بملاحظة نوعية الحكم وتناسبها عرفاً مع الموضوع والمحكوم عليه .

أو في ولاية الفقيه على المجتمع أو غير ذلك ـ فهو الولاية في حدود تكميل نقص المولىّ عليه وعلاج قصوره .

مقاطع مما كتبه سماحة آية الله العظمى الإمام الخميني ـ دام ظله ـ

وقد أفتى عديد من علماء الشيعة بهذه الولاية العامة للفقيه الجامع لمواصفات معينة ، أخص هنا بالذكر منهم سماحة آية الله العظمى الامام الحاج السيد روح الله الموسوي الخميني دام ظله ، حيث أثبت الولاية العامة للفقيه وجعل نظام الحكومة الاسلامية مبتنياً على أساسها ، وله كلام مفصل حول هذا الموضوع في كتابه الذي ألفه في (البيع) أقتطع منه هنا بعض المقاطع ، فقد قال سماحته :

« ... فالاسلام أسس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكّم فيه رأي الفرد وميوله النفسية على المجتمع ولا على نهج المشروطة [١] أو الجمهورية المؤسسة على القوانين البشرية التي تفرض تحكّم آراء جماعة من البشر على المجتمع ، بل حكومة تستوحي وتستمد في جميع مجالاتها من القانون الإلهي . وليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه ، بل جميع ما يجري في الحكومة وشؤونها ولوازمها لا بد وأن يكون على طبق القانون الإلهي حتى الطاعة لولاة الأمر .

نعم ، للوالي أن يعمل في الموضوعات على طبق الصلاح للمسلمين

(١) يقصد سماحته بهذه الكلمة الملكية الدستورية .

أو لأهل حوزته ، وليس ذلك إستبداداً بالرأي بل هو على طبق الصلاح ، فرأيه تبع للصلاح كعمله ...

يبقى الكلام في شخص الوالي ، ولا إشكال على المذهب الحق أن الأئمة والولاة بعد النبي صلىً الله عليه وآله سيد الوصيين أمير المؤمنين وأولاده المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين خلفاً بعد سلف الى زمان الغيبة ، فهم ولاة الأمر ولهم ما للنبي صلىّ الله عليه وآله من الولاية العامة والخلافة الكلية الإلّهية .

أما في زمان الغيبة فالولاية والحكومة وإن لم تجعل لشخص خاص لكن يجب بحسب العقل والنقل أن تبقيا بنحو آخر ....

ان الحكومة الاسلامية لما كانت حكومة قانونية بل حكومة القانون الإلّهي فقط وإنما جعلت لأجل إجراء القانون وبسط العدالة الإلّهية بين الناس ، لا بد في الوالي من صفتين هما أساس الحكومة القانونية ولا يعقل تحققها إلا بهما : احداهما العلم بالقانون ، وثانيتهما العدالة . ومسألة الكفاية داخلة في العلم بنطاقها الأوسع ، ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضاً . وإن شئت قلت : هذا شرط ثالث من أسس الشروط ...

يرجع أمر الولاية الى الفقيه العادل ، وهو الذي يصلح لولاية المسلمين ، إذ يجب أن يكون الوالي متصفاً بالفقه والعدل ، فالقيام بالحكومة وتشكيل أساس الدولة الاسلامية من قبيل الواجب الكفائي على الفقهاء العدول .

فان وفق أحدهم بتشكيل الحكومة يجب على غيره الاتباع ، وان لم يتيسر الا باجتماعهم يجب عليهم القيام إجتماعاً ، ولو لم يمكن لهم ذلك أصلاً لم يسقط منصبهم وإن كانوا معذورين في تأسيس الحكومة . ومع ذلك كان لكل منهم الولاية على أمور المسلمين من بيت المال الى اجراء الحدود ، بل على نفوس المسلمين اذا اقتضت الحكومة التصرف فيها ، فيجب عليهم اجراء الحدود مع الامكان وأخذ الصدقات والخراج والأخماس والصرف في مصالح المسلمين وفقراء السادة وغيرهم وسائر حوائج المسلمين والاسلام ، فيكون لهم في الجهات المربوطة بالحكومة كل ما كان لرسول الله والأئمة من بعده صلوات الله عليهم أجمعين ...

فللفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمة عليهم السلام مما يرجع الى الحكومة والسياسة [1] »

هذه هي المقاطع التي اقتطفتها من عبارة سماحة الامام الخميني دام ظله .

وعلى أيٍّ .. فلو تم الدليل ـ عند الشيعة ـ على ولاية الفقيه كأساس للدولة ، كان هذا شاهداً آخر على حقّانية التشيُّع ، اذ في غير إطار التشيع لا نرى في أدلة الشريعة أي أساس لإقامة الدولة الاسلامية في زماننا ما عدا نظام الشوري الذي اتضح بطلانه ، فيلزم

---

(١) كتاب البيع للامام الخميني ٢/٤٦١ ـ ٤٦٧ .

من ذلك النقص في الاسلام أو التقصير في مبلغه ـ عليه وعلى آله التحية والسلام .

وبعد ، فلننتقل الى أدلة ولاية الفقيه العامة :

إثبات ولاية الفقيه

ولإثبات هذه الولاية طريقان :

الطريق الأول

هو الأخذ بما هو المتيقن في البين ، وتوضيح ذلك يكون بالإلتفات الى أمرين :

الأمر الأول : بداهة وجوب اقامة الحكومة الاسلامية في زمن الغيبة ـ عند الامكان ـ كما يظهر ذلك بوضوح بأدنى تأمل في طبيعة الاسلام .

فالاسلام هو آخر الأديان السماوية الذي ختم به الله تعالى رسالة السماء ، وهو خيرها وأكملها ، صدع به الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله وسلّم على حين فترة من الرسل ، بعد أن أصبحت البشرية على مستوى مسؤولية هذه الرسالة العظيمة الكاملة ، واكتملت عبر الزمان في القدرة على فهمها ووعيها وتحمل أعبائها ، على أساس عدة عوامل من أهمها مرورها برسالات سماوية أخرى تمهيدية على أيدي أنبياء عظام صلوات الله عليهم أجمعين .

وقد جاء الاسلام بكل ما تحتاج اليه البشرية مما يسعدها ويرقيها وينميها روحاً ووعياً وعملاً ، مما يرتبط بنظام الحياة البشرية وعلاقات الناس بالله تعالى وعلاقاتهم فيما بينهم وحقوق الفرد على نفسه : وخير دليل على ذلك هو ملاحظة الأحكام الواردة في الكتاب والسنّة وتصفحها لكي يعرف شمولها وسعتها وإنبساطها على سائر الأبواب ، وقد ورد النص على ذلك أيضاً في أحاديث كثيرة ، منها :

١ ـ ما رواه في الكافي عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن جماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة [١] .

٢ ـ ما رواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن عاصم بن حميد عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال : خطب رسول الله صلّى الله عليه وآله في حجة الوداع فقال : يا أيها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به ، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة الا وقد نهيتكم عنه [٢] ... الى غير ذلك من الروايات .

وكل من الحديثين تام سنداً .

---

(١) أصول الكافي ج ١ باب الرد الى الكتاب والسنّة ح ٤ ص ٥٩ .

(٢) أصول الكافي ج ٢ باب الطاعة والتقوى ح ٢ ص ٧٤ .

ومن البديهي أن ديناً جاء بهذا الشمول والسعة لينظم حياة الانسانية بكل جوانبها لا يمكنه أن يستغني عن حكومة تعمل على تطبيقه الكامل ، وقد كان رسول الله صلىّ الله عليه وآله رئيساً للدولة ، وكان أمير المؤمنين عليه السلام مدة بسط يده كذلك ، وكان الحسن عليه السلام قبل الصلح كذلك ، وقام الحسين عليه السلام باسم اقامة الدولة الحقة ، ولا ينافي ذلك فرض علمه عليه السلام بأنه سيقتل وأن في قتله نصرة الدين الحنيف . والامام صاحب الزمان أرواحنا له الفداء سوف يظهر لإقامة الدولة على أساس الاسلام .

اذن فواضح من طبيعة الاسلام وجوب اقامة الحكومة الاسلامية عند الامكان ، قال سماحة الامام الخميني دام ظله في كتاب البيع :

« ما هو دليل الامامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الأمر عجّل الله تعالى فرجه الشريف ، سيما مع هذه السنين المتمادية ولعلها تطول ــ والعياذ بالله ــ الى آلاف من السنين والعلم عند الله » [1] .

الأمر الثاني : أن الحكومة ــ كما مضى عند البحث عن الديمقراطية ــ تبتنى على الولاية العامة ، اذن فتوجد في الاسلام ــ الذي لا يمكن له قيادة الأمة الى شاطئ السعادة والصلاح الا عن طريق قيام الحكومة الاسلامية ــ ولاية عامة حتماً . وعند الشك في

---

(١) كتاب البيع للامام الخميني ٢/٤٦١ .

تحديد من له الولاية يجب الإقتصار على المقدار المتيقن في البين ، لأن ولاية أحد على أحد هي على خلاف الأصول والقواعد الأولية ، وواضح أن القدر المتيقن ممن تثبت له الولاية هو من تجتمع فيه مواصفات خاصة ، مثل :

١ ـ المعرفة بأحكام الاسلام ، وهذا يعني كون ولي المجتمع فقيهاً .

٢ ـ العدالة .

٣ ـ الكفاءة .

اذن فولي المجتمع هو الفقيه العادل الكفوء.

* * *

هذا هو الطريق الأول : إلا أنه غير صحيح ، ذلك أن الأخذ بما هو المتيقن إنما يتصور عندما يتردد الأمر بين دائرة واسعة ودائرة أخرى ضيقة تقع ضمن الدائرة الوسيعة ، فيقال أن الدائرة الضيقة متيقنة على أي حال . أما إذا تردد الحال بين فروض متباينة مختلفة عن بعضها فلا معنى لإفتراض قدر متيقن فيه . وموردنا من هذا القبيل، فاننا كما نحتمل أن تكون الولاية العامة بيد الفقيه ، نحتمل أيضاً أن تكون ـ في كثير من المجالات ـ بيد الأكثرية مثلاً مع اشتراط إشراف الفقيه على الجوانب الفقهية للقوانين لضمان إنسجامها مع الشريعة الاسلامية ، وهو أمر غير الولاية العامة للفقيه .

وكذلك نلاحظ وجود مجالات حياتية عديدة لها خبراؤها الأخصائيون ، وكما نحتمل أن تكون الولاية العامة للفقهاء مع

اعتمادهم على هؤلاء الخبراء في ملئ فراغ هذه المجالات ، نحتمل أن تكون الولاية بيد الخبراء على أن يراجعوا الفقهاء بقدرما يتصل بالفقه . ومن الواضح أن النتائج العملية قد تختلف باختلاف كون الرأي النهائي الحاسم لهذا أو لذاك .

الطريق الثاني وهو التمسك بالروايات

التمسك بالروايات الواردة في هذا المجال ، وعمدتها ما يلي :

الأولى : الروايات التي ذكرت قوله صلّى الله عليه وآله « اللهم ارحم خلفائي . قيل : يا رسول الله ومن خلفاؤك ؟ قال : الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي » وزاد بعضها « ثم يعلمونها » وفي بعضها « فيعلمونها الناس من بعدي » [(١)] .

وهذه لو فرض تماميتها سنداً ـ بدعوى استفاضتها ـ فدلالتها غير تامة ، لأن خير ما يمكن أن يقال في تقريب دلالتها هو التمسك باطلاق الخلافة لإثباتها في كل ما يحتمل خلافتهم عنه صلّى الله عليه وآله ، فتثبت بذلك الولاية المطلقة .

الا أن الاطلاق الموجب للسريان والشمول لا يجري في المحمول ، فمثلاً لو قيل : « زيد عالم » ـ لم يدل ذلك بالاطلاق على كونه

---

(١) راجع الوسائل ج ١٨ باب ٨ من أبواب صفات القاضي . وكذلك مستدرك الوسائل باب ٨ من أبواب صفات القاضي .

عالماً بكل ما يحتمل كونه عالماً به ، ولو قيل « ان الطعام الفلاني نافع » لم يدل على ثبوت كل المنافع المحتملة فيه . فليس حال المحمول حال الموضوع الذي يجري فيه الاطلاق الموجب للسريان ، فحينما يقال : « النار حارة » يكون مقتضى الاطلاق ثبوت الحرارة لكل أقسام النيران . وتمام الكلام في ذلك موكول الى علم الأصول .

اذن فلا تثبت بهذه الروايات الا الخلافة إجمالاً ، والقدر المتيقن منها هو الخلافة في التعليم والارشاد ، بأن تكون الرواية بصدد بيان عظمة الرواة والرواية والارشاد ، وان هذا العمل يعتبر خلافة لرسول الله صلىّ الله عليه وآله .

هذا ، وبعد ما ذكرناه من نكتة عدم جريان الإطلاق بهذا المعنى في المحمول ، لا نرى حاجة لإطالة الكلام دلالة أو سنداً أو متناً في روايات ، من قبيل قول الرسول صلىّ الله عليه وآله « ان العلماء ورثة الأنبياء » (١) وقوله « الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا » (٢) وقول الإمام موسى بن جعفر عليه السلام « ان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها » (٣) . ونحوذلك .

الثانية : رواية كتاب « تحف العقول » عن سيد الشهداء الحسين

---

(١) أصول الكافي ج ١ ص ٣٤ . والوسائل ج ١٨ باب ٨ من أبواب صفات القاضي ج ٢ ص ٥٣ .

(٢) اصول الكافي ج ١ ص ٤٦ .

(٣) أصول الكافي ج ١ ص ٣٨ .

ابن علي عن أمير المؤمنين علي عليهما السلام وقد جاء فيها « مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه » [1].

وهي أقوى دلالة من رواية عبد الواحد الأمدي في كتاب « الغرر » عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال « العلماء حكام على الناس » [2].

وهما ساقطان سنداً.

الثالثة : ما رواه الكليني « ره » عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث ، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة ، أيحل ذلك ؟ قال : من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت ، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له ، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر بـه .

---

١ و ٢ ـ مستدرك الوسائل باب ١١ من أبواب صفات القاضي .

وقد يناقش في دلالة الرواية الأخيرة بأن لفظ الحكام وقع محمولاً لا موضوعاً ولا يجري الاطلاق الموجب للسريان في المحمول .

وقد يجاب عنه بأنه حينما لا يوجد قدر متيقن عند التخاطب ، ولا يعقل الاطلاق البدلي ويدور الأمر بين الاطلاق الشمولي والاهمال ، وتكون القضية قضية مبنية للحكم دون مجرد الأخبار ، يفهم العرف من دلك الاطلاق .

وقد يرد ذلك بأن القدر المتيقن هو الولاية في التطبيق ، كاجراء الحدود والحكم لصالح من يكون ذا حق في المرافعة ، دون الولاية في دائرة أوسع تشمل الالزام بما ليس ملزماً به بالعنوان الأولى .

وقد يناقش في كون هذا قدراً متيقناً في مقام التخاطب .

قلت : فكيف يصنعان ؟ قال : ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد ، والراد علينا الراد على الله ، وهو على حد الشرك بالله .

ورواه الشيخ (ره) بإسناده عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن بن شمون عن محمد بن عيسى ... [١]

وبإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى نحوه [٢] .

والسند الأول تام ، وكذا الثالث [٣] .

وأما الدلالة فتارة يتمسك باطلاق قوله « فاني جعلته حاكماً » .

ولكن يشكل على هذا الاستدلال بما مضى من عدم جريان

---

١ ـ هذا السند ضعيف بمحمد بن الحسن بن شمون .

٢ ـ الوسائل ج ١٨ باب ١ من أبواب صفات القاضي ج ٤ ص ٤ و ب ١١ من تلك الأبواب ج ١ ص ٩٩ .

٣ ـ وعمر بن حنظلة لم يرد في كلمات علماء الرجال توثيقه ، ولكن وردت في بعض الأحاديث التامة سنداً رواية صفوان عنه ، وصفوان أحد الثلاثة الذين شهد الشيخ الطوسي « ره » بأنهم لا يروون الا عن ثقة . وهم : صفوان بن يحيى البجلي ، ومحمد بن أبي عمير الأزدي ، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي .

وقد ورد حديث بسند تام إلى يزيد بن خليفة (الذي روى عنه صفوان أيضاً) قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت . فقال أبو عبد الله عليه السلام : إذن لا يكذب علينا [الوسائل ٣ / ٩٧ و ١٨ / ٥٩] .

الاطلاق ـ بمعنى الشمول ـ في المحمول ، والقدر المتيقن بلحاظ مورد الحديث هو موارد فصل الخصومة والقضاء [1] .

وأخرى يتمسك باطلاق قوله « فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله » . ولكن يشكل عليه بأن من المحتمل عرفاً رجوع الضمير في قوله « إذا حكم » إلى الحاكم الذي راجعه المترافعان [1] وعلى هذا الاحتمال يكون المفهوم منه عرفاً أنه « إذا حكم بفصل الخصومة بحكمنا فلم يقبل منه فإنما أستخف بحكم الله » فـلا تثبت الولاية المطلقة [2] .

الرابعة : ما جاء في كتاب « اكمال الدين واتمام النعمة » عن محمد ابن محمد بن عصام ، عن محمد بن يعقوب عن اسحاق بن يعقوب ، قال : سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان

---

١ ـ والتحقيق بشكل أوسع في المقام هو : أن التمسك باطلاق جملة « جعلته حاكماً » إن كان بمعنى التمسك باطلاق كلمة « حاكماً » ورد عليه ما مضى من عدم جريان الاطلاق بالمعنى المفيد للشمول في المحمول ، وإن كان بمعنى التمسك باطلاق المتعلق المحذوف لكلمة « حاكماً » أي « جعلته حاكماً في كل شيء » ورد عليه أن اطلاق الكلمة إنما يستطيع أن يمنح للكلمة شمولها بعد تعينها لا أن يعين هو الكلمة المحذوفة . وإن كان بمعنى استفادة الاطلاق من نفس حذف المتعلق ، ورد عليه ما حققناه في علم الأصول من أن حذف المتعلق عندنا إنما يكون قرينة على الاطلاق عند عدم وجود القدر المتيقن عند الخطاب والقدر المتيقن هنا موجود بلحاظ مورد الحديث ، وهو موارد فصل الخصومة والقضاء .

١ ـ بصفته مرجعاً للمترافعين .

٢ ـ راجع الملحق رقم (٣) .

عليه السلام : أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك ... إلى أن قال : وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا ، فأنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله .

ورواه الشيخ رحمه الله في كتاب « الغيبة » عن جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما كلهم عن محمد بن يعقوب .

ورواه الطبرسي في كتاب « الاحتجاج » مثله [1] .

والسند الثاني للرواية إلى اسحاق بن يعقوب يكاد يكون قطعياً ، حيث يرويها جماعة [2] عن جماعة [3] عن الكليني ، والطريق الأول يدعم ذلك . فيكون صدور هذه الرواية عن الكليني مورداً للاطمئنان الشخصي . والكليني رحمه الله يروي هذه الرواية عن الإمام عليه السلام بواسطة شخص واحد وهو اسحاق بن يعقوب . وعيب السند هو

---

١ ـ الوسائل ج ١٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضي ج ٩ ص ١٠١ . وكتاب اكمال الدين واتمام النعمة باب ٤٥ التوقيعات ، التوقيع الرابع ص ٤٨٤ ط دار الكتب الاسلامية بطهران وكتاب « الغيبة » للطوسي رحمه الله ص ١٧٧ ط.مطبعة النعمان في النجف الأشرف.

٢ ـ الظاهر أن أحدهم المفيد رحمه الله ، فإن الشيخ يروي جميع كتب وروايات جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري عن جماعة أحدهم المفيد .

٣ ـ عرفت أنهم جعفر بن محمد بن قولويه وأبو غالب الزراري وغيرهما .

وجاء في موضع آخر من كتاب « الغيبة » ص ٢٢٠ ذكر سند الحديث من دون ذكر متنه وفيه ، بدلاً عن كلمة : « وغيرهما » كلمة : « وأبي محمد التلعكبري » . هذا وكل هؤلاء الثلاثة ثقات اجلاء .

أن هذا الشخص لا اسم له في الرجال فيكون مجهولاً . الا أنه شخص حدث الكليني بورود توقيع إليه من صاحب الزمان عجل الله فرجه ، فاحتمال الكذب أو التساهل : تـارة يفرض في أصل دعوى صدور التوقيع إليـه ، وأخرى يفرض في بعض جمل التوقيع أو خصوصياتها :

أما الفرض الأول فيبعده بعد احتمال أن يخفى على الكليني افتراء توقيع في زمانه ، بدرجة لا يحتمل ذلك احتمالاً معتداً به بحيث يردعه عن نقله . على الخصوص إذا لا حطنا أن التوقيع من الإمام صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه لم يكن يخرج عادة إلا إلى الخواص ، إذ المفروض أنه عليه السلام كان غائباً يتستر عن المجتمع وعن الخليفة ، وكانت درجة التقية قد بلغت إلى حد بحيث حرم الإمام عليه السلام ذكر اسمه ولو حفاظاً على العائلة ، لأنه إذا ذكر الاسم وقع الطلب . فكيف يتصور عادة خروج التوقيع إلى غير الخواص ؟ أو كيف يفترض أن الكليني رحمه الله في زمانه لم يكن قادراً على تشخيص الخواص من غيرهم ؟ أو كيف يتصور افتراء توقيع بكامله من قبل بعض الخواص؟

وأما الفرض الثاني فالتساهل في كيفية النقل ـ بعد فرض عدم البناء على الكذب والافتراء أساساً في فصل النص وفرض كونه من الخواص ـ يكون عادة لاحد فرضين :

فهو أما لمصلحة شخصية مهمة في تغيير ما ، وهذه لا نتصورها في المقام .

وأما لعدم الضبط في النقل والتساهل فيه بعد فرض نسيان أو

تردد وشك ونحو ذلك ، وهذا عادة يكون في النقل الشفهي لا في الكتاب .

فبالإمكان دعوى الاطمئنان الشخصي بعدم الكذب في هذه الرواية من قبل اسحاق بن يعقوب ، لا الكذب في أصل التوقيع ، ولا الكذب في بعض خصوصياته [١] هذا حال سند الحديث .

وأما دلالته فهي تامة على أساس ما يفهمه العرف بمناسبات المقام من اطلاق لقوله عليه السلام « فإنهم حجتي عليكم » .

وهذا يعني الارجاع لرواة حديث أهل البيت عليهم السلام في كل مجال يحتاج فيه لمراجعة الإمام للإسترشاد أو تحديد الموقف العملي ، لأنهم حجة الإمام على الناس ، وهل هذا إلا الولاية العامة ؟ [٢] .

الخامسة : ما رواه في الكافي عن محمد بن عبد الله (يعني الحميري) ومحمد بن يحيى (يعني العطار) جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري ، قال : اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو (يعني عثمان ابن سعيد العمري) رحمه الله عند أحمد بن اسحاق ، فغمزني أحمد ابن اسحاق أن أسأله عن الخلف ، فقلت له : يا أبا عمرو اني أريد أن أسألك عن شيء ، وما أنا بشاك فيما أريد أن أسألك عنه ، فإن اعتقادي وديني أن الأرض لا تخلو من حجة إلا إذا كان قبل يوم القيامة بأربعين يوماً ، فإذا كان ذلك رفعت [وقعت خ ل] الحجة وأغلق باب

---

١ ـ راجع الملحق رقم (٤) .

٢ ـ راجع الملحق رقم (٥) .

التوبة ، فلم يك ينفع نفساً أيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً ، فأولئك أشرار من خلق الله عز وجل ، وهم الذين تقوم عليهم القيامة ، ولكن أحببت أن ازداد يقيناً ، وأن ابراهيم عليه السلام سأل ربه عز وجل أن يريه كيف يحيي الموتى ؟ قال : أو لم تؤمن ؟ قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي ، وقد أخبرني أبو علي أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال : سألته وقلت : من أعامل ؟ أو عمن آخذ ؟ وقول من أقبل ؟ فقال له : العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول ، فاسمع له وأطع ، فانه الثقة المأمون . وأخبرني أبو علي : أنه سأل أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك ، فقال له : العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان ، وما قالا لك عني فعني يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما ، فانهما الثقتان المأمونان ، فهذا قول امامين قد مضيافيك . قال : فخَر أبو عمرو ساجداً وبكى ، ثم قال : سل حاجتك . فقلت له : أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمد عليه السلام ؟ فقال : أي والله ورقبته مثل ذا ـ وأومأ بيده ـ فقلت له : فبقيت واحدة ، فقال لي : هات . قلت : فالأسم . قال: محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك ، ولا أقول هذا من عندي ، فليس لي أن أحلل ولا أحرم ، ولكن عنه عليه السلام ، فإن الأمر عند السلطان أن أبا محمد مضى ولم يخلف ولداً ، وقسم ميراثه ، وأخذه من لا حق له فيه ، وهو ذاعيا له يجولون ليس أحد يجسر أن يتعرف إليهم أو ينيلهم شيئاً ، وإذا وقع الاسم وقع الطلب ، فاتقوا الله وأمسكوا عن ذلك .

قال الكليني رحمه الله : وحدثني شيخ من أصحابنا ـ ذهب عني

اسمه ـ أن أبا عمرو سأل أحمد بن اسحاق عن مثل هذا فأجاب بمثل هذا [1] .

وسند الحديث في منتهى درجة الاعتبار .

وأما دلالته فمبنية على أن نستفيد من كلمة « أطعه » «وأطعمهما » وجوب الاطاعة عندما يحكم العمري أو ابنه بحكم ، وذلك بملاحظة أن أمر الإمام عليه السلام باطاعة العمري وابنه لا يختص بفرض روايتهما عن الإمام شيئاً أو افتائهما ـ على أساس كونهما فقيهين ـ بشيء ، بل يشمل فرض ما إذا حكما ـ كوليين للأمر ، أو قل كممثلين للإمام عليه السلام ـ بشيء ، ذلك لأن المصداق الحقيقي للإطاعة إنما يتجلى في الحكم دون الرواية والفتوى ، إذ لا يعتبر الراوي أو المفتي ـ بما هو راو أو مفت ـ آمراً كي يطاع ، بينما الحاكم يكون ـ بما هو حاكم ـ آمراً بما يحكم به ، فتخصيص قوله عليه السلام « أطعه » أو « أطعهما » باطاعة الرواية أو الفتوى تخصيص بالفرد المتسامح فيه والمجازي للاطاعة ، وهو أمر غير عرفي [2] .

وطبعاً مورد الحديث وإن كان هو (العمري) و (ابنه) ، ولكن يتعدى ـ بقرينة ما جاء فيه من تعليل الحكم بوثاقة العمري وابنه ـ إلى كل فقيه ثقة في نقل الأحكام وفهمها .

---

١ ـ أصول الكافي ج ١ ، باب في تسمية من رآه عليه السلام ج ١ ص ٣٣٠ ومحل الشاهد من الرواية مذكور أيضاً في الوسائل ج ١٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضي ج ٤ ص ١٠٠ .

٢ ـ راجع الملحق رقم (٦) .

وبعد هذا كله ، لنفترض عدم تمامية الروايات بهذا الصدد ـ اما من ناحية ضعف السند أو من جهة ضعف الدلالة ـ ومع هذا نقول أن من الممكن اثبات ولاية الفقيه بأحد تقريبين :

(**التقريب الأول**) :

ان من الواضح أن الشيعة كانوا ولا يزالون بأمس الحاجة إلى ولي يدير شؤونهم حتى في حالة عدم قيام دولة اسلامية . فهناك مجالات كثيرة يحتاج فيه لحكم الحاكم الشرعي ـ كما هو واضح ـ ولا يكفي في اشباعها أن يكون حكم الفقيه نافذاً في مجال القضاء والمرافعات أو تكون هناك ولاية شرعية للرجل العدل من المؤمنين في بعض الأمور ـ لو آمنا بذلك .

والأطروحة الوحيدة التي يمكن استفادتها من الروايات لعلاج هذا الجانب ـ ولو بشيء من الريب في الدلالة أو السند ـ هي أطروحة ولاية الفقيه أو ولاية رواة الأحاديث .

ولعل هذا الريب في السند لم يكن موجوداً في عصر صدور النص وكذلك في الدلالة بملاحظة الجو والأفكار التي كانوا يعيشونها ومدى الوضوح في الرؤية والقناعات المتوفرة لديهم والقرائن المساعدة لفهم المقصود .

وأزاء هذه الحقيقة نجد أنفسنا بين أحد فرضين :

الفرض الأول : أنه كان من الواضح لدى الشيعة في أيام الغيبة أو قبلها ـ على أساس من تعليمات الأئمة ـ أن الاطروحة المختارة لهم

عليهم السلام في هذا الصدد هي ولاية الفقيه أو راوي الحديث ، وإن كنا ـ صدفة ـ قد شككنا في السند ولم نستطع القبول به طبقاً للقواعد ، مع احتمال أن يكون (اسحق بن يعقوب) مثلاً هو من خيرة المؤمنين في علم الله تعالى ، أو لم تتم دلالة الحديث لدينا بحصول ريب فيه نتيجة نوع من الغفلة التي تحصل للراوي عند نقله الحديث بالمعنى مثلاً ، أو لعدم احساسنا بجو النص وقرائنه وأمثال ذلك .

الفرض الثاني : وهو عدم كون هذه الاطروحة مفهومة لدى الشيعة عن أئمتهم عليهم السلام .

ومما لا نشك فيه أن الفرض الثاني باطل ، إذ لو كان هو الواقع لتوقعنا أن تنهال التساؤلات من قبل الشيعة قبيل الغيبة أو في أيام الغيبة الصغرى ، حول المرجع في القضايا الحسبية والأحكام التي يحتاج فيها إلى ولي الأمر . وهذا يعني وجود أجوبة كثيرة من قبلهم عليهم السلام توضح أطروحة أخرى غير أطروحة ولاية الفقيه (لو لم تكن هي الاطروحة الصحيحة) ولكان من الطبيعي وصول بعض هذه الأجوبة والروايات حول الاطروحة الأخرى الينا حتى ولو بأسانيد ضعيفة مثلاً ، أو مع وجود ريب في الدلالة ، أو على الأقل كانت تنعكس علينا تلك الاطروحة الأخرى في فتاوى بعض الفقهاء القدامى ، بينما لم تنعكس فيها أي أطروحة غير ولاية الفقيه ، مما يوضح بطلان الفرض الثاني ويثبت الأول وهو المطلوب .

(التقريب الثاني) :

أنه ثبت أن الفقيه ولي اجمالاً ، وذلك كما في باب القضاء ،

وهو ما دلت عليه مقبولة عمر بن حنظلة ، وكذلك في باب الافتاء وتقليد الناس كما دلت عليه ادلة التقليد . وهذا المقدار من الولاية يكفي لأن يسمى عرفاً ولياً للأمر ، وذلك في ظرف غيبة الإمام عليه السلام وعدم وجود وكيل منصوص عليه بالخصوص ، وعدم وجود أطروحة أخرى للولاية .

وإذا صدق على الفقيه عنوان ولي الأمر كان مشمولاً لاطلاق قوله تعالى ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ [1] فتثبت له الولاية العامة [2] .

الجمع بين التقريبين :

ويمكننا أن نجمع بين التقريبين ونجعلهما تقريباً واحداً بحيث يسد كل منهما ما يتصور من نقص في الآخر .

ذلك أن النقص الذي قد يمكن ادعاؤه في التقريب الثاني هو أن يشكك في صدق ولي الأمر على الفقيه بمجرد ثبوت منصب الفتوى ومنصب الحكم في باب القضاء له ، ولكن التقريب الأول ـ رغم نقصه الذي سنشير إليه من عدم تمامية الاطلاق فيه ـ يوسع من دائرة حاكميته . فإذا ضممنا دائرة حاكمية واسعة إلى دائرة منصب الفتوى فلا إشكال في كفاية المجموع ـ عل الأقل ـ في صدق عنوان ولي الأمر

---

١ ـ سورة النساء (٤) الآية ٥٩ .

٢ ـ راجع الملحق رقم (٧) .

عليه بملاحظة غيبة الإمام وعدم وجود وكيل خاص عنه ، وبهذا يدخل في اطلاق الآية الشريفة .

أما النقص الموجود في التقريب الأول فهو أنه حيث لم يتمسك فيه باطلاق دليل لفظي معين تبقى أحياناً موارد للشك والترديد الذي لا يمكن رفعه بالاطلاق ، ولكن بضم ذلك إلى الآية الشريفة ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ يتم لنا اطلاق لفظي .

شروط الولاية :

تبين لنا مما مضى أن عمدة أدلة ولاية الفقيه ثلاثة :

١ ـ توقيع اسحاق بن يعقوب « أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة احاديثنا » .

٢ ـ رواية أحمد بن اسحاق بشأن العمري وابنه الأمرة باطاعة العمري أو اطاعتهما ، معللة ذلك بالوثاقة والأمانة .

٣ ـ الآية الكريمة ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ . بعد افتراض صدق عنوان ولي الأمر (عند عدم وجود ولي آخر مطلق الولاية كالإمام) على الفقيه بسبب ثبوت منصب الفتوى والقضاء والولاية في دائرة واسعة .

إذن فلنبحث عن شروط الولاية على ضوء هذه الأدلة الثلاثة . وعمدة الشروط أربعة :

١ـ الفقاهة

ولم يرد عنوان الفقيه في هذه الأدلة ، الا أنه لا إشكال في ضرورة اشتراطها :

أما باعتبار الدليل الأول فعلى أساس أن المفهوم عرفاً بالمناسبات من قوله عليه السلام « فأرجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا » هو النظر إلى جانب فهم الروايات والأحكام لا مجرد حفظ الرواية ونقل ألفاظها وكونه ممن يحمل أسفاراً .

وأما باعتبار الدليل الثاني ـ وهو رواية أحمد بن اسحاق ـ فلأن المستفاد في الحقيقة من هذه الرواية (كما هو الحال في التوقيع أيضاً) هي أمور ثلاثة :

١ ـ حجية النقل والرواية .

٢ ـ حجية الفتوى .

٣ ـ منصب الولاية والحكم .

وقد علل الإمام عليه السلام ذلك بالوثاقة والامانة ، ونحن نعرف أن الوثاقة في كل شيء بحسبه ، ففي حجية الرواية تكفي الوثاقة في النقل ولو لم يكن فقيهاً وفاهماً للحكم من الروايات ، لكن الوثاقة في الفتوى لا تكون إلا بالفقاهة والقدرة على استنباط الحكم الشرعي من الأدلة ، وكذلك الوثاقة في الحكم واعمال الولاية تتطلب البصيرة . في الموضوعات والمصالح من ناحية وفي الحكم الشرعي من ناحية أخرى

كي يصبح ثقة في حكمه ، إذ لو فقد أي واحد من الأمرين لما عرف أنه بماذا ينبغي أن يحكم ، والبصيرة في الحكم الشرعي هي التي نقصدها بكلمة الفقاهة .

وأما آية ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر** ﴾ فلا يمكن أن يكون لها اطلاق ينفي شرط الفقاهة عن ولي الأمر ، لأن ولي الأمر جعل موضوعاًفي الآية الكريمة . أما من هو ولي الأمر ؟ فلم تتحدث عنه الآية (١) ، وقد افترضنا أن ثبوت منصب القضاء والافتاء والولاية في دائرة واسعة ـ ثابتة عن غير طريق الآية ـ يكفي في صدق ولي الأمر على الفقيه في زمان غيبة الإمام كي يدخل في موضوع الآية الكريمة ، أما غير الفقيه فلم تثبت له تلك الأمور (٢) .

٢ـ الكفاءة

لا إشكال في أن المفهوم عرفاً بالمناسبات من اطلاقات أدلة الولاية ـ سواء كانت ولاية الفقيه أو ولاية الأب على أولاده الصغار أو غير ذلك ـ هو كونها لأجل تدارك نقائص المولى عليه وفي الدائرة التي تحفظ فيها

---

١ ـ وقد قال علماء الأصول : أن دليل الحكم لا يضمن صدق موضوع نفسه .

٢ ـ أما لو كان مدركنا للولاية العامة هي مقبولة عمر بن حنظلة فاشتراط الفقاهة أيضاً واضح. إذ قد جاء في نص الحديث « ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا ... » وهذا صريح في شرط الفقاهة .
وهل يكفي لنفوذ الحكم التجزي في الاجتهاد أو لا بد من الوصول إلى مرتبة الاجتهاد المطلق : راجع بهذا الصدد الملحق رقم (٨) .

مصالحه ، وهذا لا يكون إلا بكفاءة الولي في الدائرة التي يعمل فيها الولاية ، فالأب لو لم يكن كفوءاً بالنسبة لولده الصغير بشأن موضوع من المواضيع كانت ولايته غير فعلية في ذلك الموضوع ، وليس فرض فعلية ولايته في ذلك الموضوع الا كفرض شمول ولايته لتصرفات ضررية في شؤون الطفل ومن دون أخذ مصالحه بعين الاعتبار . وكذلك الأمر تماماً في تولي أمور المسلمين وشؤونهم ، فمن لا يتمتع بالكفاءة لعمل ضخم من هذا القبيل بأي سبب من الأسباب ليس له اعتناق هـذه المسؤولية . إذن فلا بد في ولاية من هذا القبيل من ثبوت الكفاءة بكامل العناصر الدخيلة في تحققها من وعي واطلاع والتفات وذكاء وقدرةٍ على اتخاذ التصميم اللازم وغير ذلك .

على أننا عرفنا أن رواية أحمد بن اسحاق قد جاء فيها اشتراط الوثاقة ، والوثاقة في الحكم تستدعي طبعاً الخبرة والكفاءة [1] .

وتؤيد هذا الشرط رواية سدير عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لا تصلح الامامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال : ورع يحجزه عن معاصي الله ، وحلم يملك به غضبه ، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم [2] .

---

١ ـ فلو فرضت تمامية اطلاق ينفي شرط الوثاقة كانت هذه الرواية مقيدة لذلك الاطلاق ، ولو فرض التعارض والتساقط رجعنا فيما عدا القدر المتيقن إلى الأصل ، والأصل يقتضي عدم الولاية الا ما خرج بالدليل ، والمقدار المتيقن هو الثقة الكفوء .

٢ ـ أصول الكافي ج ١ . باب ما يجب من حق الإمام على الرعية وحق الرعية على الإمام ج ـ ٨ ص ٤٠٧ . وفي السند صالح بن السندي . ولم تثبت وثاقته إلا على مبنى السيد الخوئي =

٣- العدالة

كما يستفاد من روايات اشتراط العدالة في امامة الجماعة فلئن كانت العدالة شرطاً في الامامة لصلاة الجماعة فما ظنك بإمامة الأمة في حلها وترحالها والتصرف في مقدراتها [١] وتؤيد هذا الشرط رواية سدير الماضية .

٤- الذكورة

قال تعالى ﴿ أومن ينشَّؤ في الحلية وهو في الخصام غير مبين ﴾ [٢]

ولئن كانت نظرة الاسلام إلى المرأة أنها لا تبين الخصام فإنا لا نحتمل أن يسمح الاسلام للمرأة بأن تلي أمور المسلمين .

على أنه بعد أن كان المشهور أو المتسالم عليه في فتاوى الأصحاب اشتراط الذكورة في القضاء وأن الجمعة والجماعة ساقطتان عن المرأة

= حفظه الله ، وهو يرى وثاقة كل من جاء في أسانيد كامل الزيارات ، فإن هذا الشخص قد ورد في كامل الزيارات باب ـ ٤٧ ـ فيما يكره اتخاذه لزيارة الحسين بن علي عليهما السلام ، الحديث ـ ٢ ـ .

١ ـ فيمكن استفادة اشتراط العدالة في ولي الأمر النائب للإمام عليه السلام تارة بدعوى القطع بالأولية من امام صلاة الجماعة ، وأخرى بدعوى الدلالة الالتزامية العرفية لرواية اشتراط العدالة في امام صلاة الجماعة ، وثالثة بأن عرفاً متشرعياً وجد من خلال روايات اشتراط العدالة في امام الجماعة وغيره حينما ترد عليه نصوص تعيين الإمام عليه السلام للرواة والفقهاء كنواب له لا ينعقد لكلام من هذا القبيل عند عرف من هذا القبيل اطلاق لغير العادل ، فيبقى غير العادل تحت أصالة عدم الولاية والنيابة .

٢ ـ سورة ـ ٤٣ ـ الزخرف : الآية ـ ١٨ ـ .

وكانت هذه المضامين موجودة في رواياتنا أيضاً ـ حتى ولو لم تتم أسانيدها ـ مضافاً إلى ما في باب الشهادة من عدم مساواة المرأة للرجل، فأحياناً تكون امرأتان في قبال رجل واحد . كل هذا وأشباهه يجعلنا نحتمل ـ على أقل تقدير ـ أن تكون نصوص ولاية الفقيه في عصر صدورها منصرفة عن المرأة في ذهن العرف المتشرع المتكّون وقتئذ ، فلا يحصل الجزم بتمامية الاطلاق ويكون المرجع هو اصالة عـدم الولاية [1] .

هذا ، أضافة إلى أن رواية أبي خديجة في القضاء تامة سنداً وفيها : « أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فأجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه [2] » فهي تدل على اشتراط الرجولة في القضاء والحكم بين المترافعين ويتعدى بالفهم العرفي أو عدم احتمال الفرق إلى كل منصب مستبطن للحكم والقضاء .

وكل هذا لا يعني ـ بالطبع ـ نظر الاسلام إلى المرأة نظرة إزدراء وتحقير أو سحقه لبعض حقوقها ، بل هو يصدر عن مبدأ تقسيم العمل وأسناد كل شيء إلى من هو الأنسب بحاله .

الأعلمية

الأعلمية في باب الولاية والحكم تختلف عنها في باب الإفتاء

---

١ ـ وببعض هذه البيانات أيضاً ، مما يوجب على الأقل احتمال الانصراف ، قد يمكن اثبات اشتراط طهارة المولد ، وببعضها أو مثلها يمكن اثبات اشتراط البلوغ .

٢ ـ الوسائل ج ١٨ باب ـ ١ ـ من أبواب صفات القاضي ج ٥ ص ٤ .

والتقليد ، فالأعلمية في الإفتاء عبارة عن كون الأعلم أجود استنباطاً للحكم الشرعي من الأدلة ، بينما الأعلمية في الحكم لا ترتبط بجودة الذهن في إستنباط الحكم الشرعي فحسب ، بل تؤثّر فيها أيضاً مدى جودة الفهم الاجتماعي والسياسي والإطلاع على المواضيع الخارجية .

وإطلاقات أدلة ولاية الفقيه خالية عن قيد الأعلمية ، ولكن يظهر أثر الأعلمية في الحكم عند تعارض الحكمين ، كما يظهر أثر الأعلمية في الفتوى عند تعارض الفتويين .

ذلك : أن الأصل في تعارض الفتويين أو الحكمين هو التساقط ، وعدم الإعتداد بشيء منهما ولكن إذا كان أحدهما أعلم وأعلى مستوى من الآخر بدرجة كبيرة ـ بحيث لم يوجب هذا التعارض فقدان الوثوق برأي الأعلم ـ بقيت فتوى الأعلم على حجيهتا ، على ما هو موضح في بحث الإجتهاد والتقليد . هذا في الفتويين المتعارضين .

أما الحكمان المتعارضان فقد يكون التعارض في الحكم الذي له جهة الكشف عن الحكم الشرعي كالحكم بالهلال ، وأخرى يكون التعارض في الحكم الذي لم يكن الا لملء منطقة الفراغ بأعمال الولاية كتحديد الاسعار .

ففي القسم الأول يتقدم رأي الأعلم إذا كان الفارق في المستوى بينهما كبيراً ، بحيث لم يكن هذا التعارض موجباً لفقدان رأي الأعلم لكاشفتيه عرفاً ، بينما أصبح رأي الآخر فاقداً للوثوق المطلوب .

وفي القسم الثاني يكون الحكم غالباً [1] كاشفاً عن ملاك يلحظه

---

١ ـ قيد الغلبة اشارة إلى أن الحكم أحياناً لا يكشف عن ملاك في خصوص متعلقه ، بل يكون

الحاكم فيما حكم به . وهنا أيضاً يتقدم رأي الأعلم عندما تكون درجة الفرق كبيرة ، لأن الرأي الآخر يفقد الوثوق المطلوب بخلاف هذا الرأي ، وقد عرفنا فيما سبق أن دليل الولاية مقيد بالوثوق [١] بينما رأي الأعلم لم يفقد الوثوق المطلوب ، فدليل الحجية شامل لهذا الرأي فحسب ولا يشمل كلاً من الرأيين كي يتعارضا ويتساقطا ، فلا يعتدّ بأي منهما .

ونشير هنا إلى ما سوف يأتي انشاء الله تعالى من أنه ليس المفروض عادة في دولة إسلامية تعارض الحكام في حكمهم ، بل الفقهاء المتصدون للأمور يجب عليهم في الحالات الاعتيادية أبراز رأي واحد للأمة يتخذونه عن طريق التشاور والوصول إلى الاتفاق أو الترجيح بالأعلمية أو غير ذلك ، لأن مصلحة الأمة تكون عادة في توحيد ما يبرز من رأي ، وتجب على ولي الأمر ملاحظة مصالح المولى عليه .

البيعة

يمكن عرض البيعة للبحث على أحد صعيدين :

من باب ترجيح أحد الطرفين بلا مرجح ، لمجرد ضرورة اتخاذ موقف موحد محدد ، ففي هذا الفرض لا تتم النكتة التي شرحناها لتقديم رأي الاعلم .

١ ـ صحيح أن رواية أحمد بن اسحاق عللت وجوب اطاعة العمري وابنه بوثاقتهما لا بالوثوق بحكمهما ، ولكن العرف يفهم بالمناسبات أنوثاقة الحاكم أخذت كطريق إلى درجة من الوثوق النوعي بحكمه وبرصانة ما يتخذه الحاكم من مواقف ، كما أن الدليل غير المقيد بالوثوق أيضاً ينصرف عرفاً بالمناسبات إلى فرض وثوق نوعي من هذا القبيل ، ورأى الاعلم المعارض برأي الاعلم لا يوثق به نوعاً .

الأول ـ افتراض أن البيعة عقد تحصل به الولاية لمن بويع عليها ممن لا دليـل على ولايته لولا البيعـة . وقد عرفنا أن الولاية هي أساس الحكومة ، إذن فالبيعة تصلح أن تكون أساساً للحكومة وإقامة الدولة .

وخير دليل على نفوذ البيعة بهذا الشكل هو قوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود** ﴾ [1] . وروايات نفوذ الشرط ، من قبيل رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المسلمون عند شروطهم ، كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز [2] .

وهذا في الحقيقة يرجع إلى العقد الاجتماعي الذي بحثناه في القسم الأول من هذا الكتاب ، وخلاصة ملاحظاتنا عليه هي :

١ ـ أن العقد أو الشرط لا يحلل الحرام في الإسلام ولا يعطي كثيراً من الاختيارات ، من قبيل اختيار اقامة الحدود وغير ذلك لمن لم تكن له ، بينما الولاية التي تكفي أساساً لا قامة الدولة هي الولاية العامة المشتملة أحياناً على حق تحليل ما كان حراماً بطبعه [3] ، وعلى كثير من الاختيارات . فنحن نعلم من فقه الاسلام أن العقد والشرط إنما ينفذان في حدود الأحكام الأولية للاسلام ، وهذا غير الولاية .

٢ ـ كيف يصح تنفيذ هذا العقد أو الشرط على أقلية لم تـوافق عليه مثلاً ؟!.

---

١ ـ سورة ـ ٥ ـ المائدة : الآية ١ ـ

٢ ـ الوسائل ج ـ ١٢ ـ ب ٦ من أبواب الخيار ج ـ ٢ ـ ص ٣٥٣ .

٣ ـ سبق أن الحرمة هنا أما أن تكون بمعنى الحرمة الظاهرية أو تكون على موضوع ينتفي بتدخل الحاكم فيه .

٣ ـ ماذا نصنع بشأن من لم يكن موجوداً حين العقد ، كي يتم العقد بشأنه من قبله أو قبل وليه ثم وجد ؟!

٤ ـ لم يذكر في الكتاب العزيز أو السنة الجواب على العشرات من الاسئلة التي تطرح لأجل فهم حدود البيعة وشروطها ، فما هي الكمية من الناس التي تكفي للبيعة كي تثبت بذلك امارة المسلمين ، وعند الاختلاف هل الترجيح بالكم أو الكيف ، وما إلى ذلك .

وقد يتمسك لاثبات أن البيعة تمنح الولاية على المسلمين وأنه يجب الوفاء بها ولا يجوز نكثها ، بعدة روايات لو صحت سنداً ودلالة لما أفادتنا لتأسيس الحكم لما عرفناه من الملاحظة الرابعة .والروايات كما يـلي :

١ ـ ما جاء في الخصال عن ماجيلويه عن عمِّه عن هارون عن ابن زياد عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام : أن النبي صلى الله عليه وآله قال : ثلاث موبقات : نكث الصفقة ، وترك السنة ، وفراق الجماعة ، وثلاث منجيات : تكفُّ لسانك ، وتبكي على خطيئتك وتلزم بيتك [1] .

٢ ـ ما جاء في البحار نقلاً عن المحاسن عن عبدالله بن علي العمري عن علي بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال : ثلاث موبقات : نكث الصفقة ، وترك السنة ، وفراق الجماعة [2] .

وهاتان الروايتان ضعيفتان سنداً .

---

١ ـ البحار ، ج ـ ٢٧ ـ ب ٣ من كتاب الإمامة ج ـ ٤ ـ ص ٦٨ نقلاً عن الخصال .
٢ ـ البحار ، ج ـ ٢ـ ب ٣٣ من كتاب العلم ج ـ ٢٥ ـ ص ٢٦٦

٣ ـ ما جاء في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن أبي جميلة عن محمد الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من فارق جماعة المسلمين ونكث صفقة الإمام جاء إلى الله تعالى أجذم [١] . وفي بعض النسخ « صفقة الإبهام » .

وفي البحار نقل هذه الرواية تارة عن الكافي بالنحو الذي نقلناه [٢] ، وأخرى عن المحاسن عن ابن فضال عن أبي جميلة عن محمد بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من خلع جماعة المسلمين قدر شبر خلع ربق الاسلام من عنقه ، ومن نكث صفقة الإمام جاء إلى الله أجذم [٣] . ألا أن سند العلاَّمة المجلسي رحمه الله إلى المحاسن غير معلوم ، ولا يهم ذلك بعد أن كانت الرواية موجودة في الكافي بالنحو الذي عرفت .

نعم يوجد في سند الحديث أبو جميلة ، وقد قال ابن الغضائري بشأنه « ضعيف كذاب يضع الحديث ، حدثنا أحمد بن عبد الواحد قال حدثنا علي بن محمد بن الزبير قال حدثنا علي بن الحسن بن فضال قال سمعت معاوية بن حكيم يقول سمعت أبا جميلة يقول : أنا وضعت رسالة معاوية إلى محمد بن أبي بكر » الا أنه لا عبرة بهذا التضعيف . وقال النجاشي في ترجمة جابر بن يزيد الجعفي « روى عنه جماعة غمز

---

١ ـ أصول الكافي ج ـ ١ ـ باب ما أمر النبي صلى الله عليه وآله بالنصيحة لائمة المسلمين واللزوم لجماعتهم ومن هم ؟ ج ـ ٥ ص ٤٠٥ .
٢ ـ راجع البحار ج ـ ٢٧ ـ ب ٣ من كتاب الامامة ج ـ ٩ ـ ص ٧٢ .
٣ ـ البحار ج ـ ٢ ـ ب ٣٣ من كتاب العلم ج ـ ٢٨ ـ ص ٢٦٧ .

فيهم ضعفوا منهم عمروبن شمر ومفضل بن صالح ... » ، ولعل هذه العبارة لا تدل على شهادة النجاشي بوجود تضعيف صحيح بشأن أبي جميلة مفضل بن صالح ، وقد روى عنه الثلاثة الذين شهد الشيخ الطوسي رحمه الله أنهم لا يروون الا عن ثقة ، وهم : محمد ابن أبي عمير ، وصفوان بن يحيى ، وأحمد بن محمد بن أبي نصر .

وعلى أي ، فالمفهوم عرفاً من هذه الروايات الواردة في أجواء زمان الخلفاء وقتئذ أنها واردة بشأن عدم جواز مفارقة جماعة المسلمين ـ أي الأكثرية الساحقة لهم التابعين للخليفة ـ وعدم جواز نكث الصفقة مع الخليفة ، ونحن نعلم أن أئمة الشيعة عليهم السلام كانوا يعتقدون بشأن أولئك الخلفاء المعاصرين للصادق والكاظم عليهما السلام أنهم خلفاء الجور والباطل ، وأن نكث الصفقة معهم أو مخالفة الجماعة والرجوع إلى الإمام المعصوم عند حضوره وإمكانية ذلك ليس بعنوانه حراماً .

إذن فهذه الروايات أن كانت صادرة عنهم عليهم السلام فهي صادرة حتماً بعنوان التقية ، أما بمعنى كون صدورها تقية أو بمعنى كونه أمراً بالتقية بالبقاء ظاهراً على البيعة ومنهج الجماعة ، ولا تقبل هذه الروايات الحمل العرفي على معنى لا يشمل نكث صفقة الخلفاء وقتئذ ومخالفة الجماعة الساحقة للمسلمين وقتئذ . نعم قد يكون تأويلها ومقصودها الواقعي شيئاً آخر ، ولكن مع فرض التأويل يسقط الإستدلال بظاهر الأحاديث عن الحجية .

هذا ، وقد ورد في بعض الروايات ضعيفة السند تأويل الجماعة ،

بمعنى خصوص أهل الحق ، من قبيل عدة روايات في كتاب البحار :

١ ـ ما نقله عن أمالي الصدوق عن الهمداني عن علي عن أبيه عن نصر بن علي الجهضمي عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من فارق جماعة المسلمين فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه . قيل : يا رسول الله وما جماعة المسلمين قال : جماعة أهل الحق وأن قلّوا [١] .

٢ ـ ما نقله عن معاني الأخبار للشيخ الصدوق « ره » عن أبيه عن سعد البرقي عن هارون بن الجهم عن حفص بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن جماعة أمته ، فقال : جماعة امتي أهل الحق وإن قلّوا . وعن المحاسن لابن البرقي عن أبيه عن هارون مثله [٢]

٣ ـ ما نقله أيضاً عن معاني الأخبار للشيخ الصدوق رحمه الله عن أبيه عن سعد عن البرقي عن أبي يحيى الواسطي عن عبد الله ابن يحيى بن عبدالله العلوي رفعه قال : قيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما جماعة أمتك ؟ قال : من كان على الحق وإن كانوا عشرة [٣] .

٤ ـ ما نقله أيضاً عن معاني الأخبار للشيخ الصدوق عن أبيه عن سعد عن البرقي عن الحجال عن ابن أبي حميد رفعه قال : جاء رجل

---

١ ـ البحار ج ـ ٢٧ ـ ب ٣ من كتاب الامامة ج ـ ١ ـ ص ٦٧ .
٢ ـ البحار ج ـ ٢ ـ ب ٣٣ من كتاب العلم ج ـ ٢١ ـ ص ٢٦٥ .
٣ ـ البحار ج ـ ٢ ـ ب ٣٣ من كتاب العلم ج ـ ٢٢ ـ ص ٢٦٦ .

إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال : أخبرني عن السنة والبدعة وعن الجماعة وعن الفرقة . فقال أمير المؤمنين صلى الله عليه : السنة ما سن رسول الله صلى الله عليه وآله ، والبدعة ما أحدث من بعده ، والجماعة أهل الحق وإن كانوا قليلاً ، والفرقة أهل الباطل وإن كانوا كثيراً [1] .

الثاني ــ أن يدعى أننا لا نفرض البيعة محققة للولاية في مورد لا ولاية فيه ، بل نرى أن الولاية ــ في مورد ثبتت بدليلها ــ يشترط في أعمالها البيعة ، فنحن نؤمن بولاية الفقيه مثلاً عن طريق الأدلة الماضية . ولكننا نقول : أن الولاية إنما تتنجز لذلك الفقيه الذي بايعته الأمة على ادارته لشؤونهم واطاعتهم لاوامره ، وتتنجز الولاية في حدود ماتمت البيعة عليه .

فمثلاً قد تكون البيعة مع فقيه في حدود خصم النزاع ، فتثبت له الولاية في هذه الحدود كما جاء في المقبولة قوله « ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً ... » . إذن فكونه حكماً يكون فرعاً لرضاهما به وأختيارهما له ،، وهذا تعبير آخر عن مبايعته على تنفيذ قضائه .

وقد تكون البيعة مع فقيه بلحاظ كل الحوادث والأمور ، فتتحقق له الولاية العامة ، قال الإمام الحجة عليه السلام في التوقيع الشريف (أما الحوادث الواقعة فأرجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا ..) والرجوع تعبير آخر عن الاختيار والبيعة .

---

١ ــ البحار ج ــ ٢ ــ ب ٣٣ من كتاب العلم ج ــ ٢٣ ــ ص ٢٦٦ .

وأما رواية أحمد بن اسحاق فكان سؤال السائل فيها عمن يعامل ويمتثل رأيه ، وهذا يعني أنه كان يفتش عمن يرجع إليه ويختاره كولي يحدد له وظائفه فأرشده الإمام عليه السلام إلى العمري وابنه قائلاً « فأسمع لهما وأطعهما فأنهما الثقتان المأمونان » ، فهذا لا يدل على نفوذ أوامر فقيه ثقة على الشخص حتى ولو لم يختره ولم يبايعه على ذلك .

ويشهد لشرط البيعة السيرة المستمرة على البيعة عند المسلمين من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أيام الخلفاء الراشدين وإلى سائر الخلفاء بعدهم ، فكانوا يبايعون الرسول والخلفاء . نعم كان المصداق الذي يختارونه للبيعة صحيحاً تارة ـ كما في البيعة مع رسول الله « ص وأمير المؤمنين علي والحسن والحسين والإمام الرضا عليهم السلام . وغير صحيح أخرى ، ولكن كلامنا هنا ليس في صحة المصداق وخطائه .

والبيعة مع الرسول ـ صلى الله عليه وآله ـ كانت تارة في حدود ضيقة لا تشمل الحرب ، وأخرى بلحاظ الحرب . وكل بيعة تنفذ بحدودها .

فبيعة النساء كانت من القسم الأول ، قال الله تعالى ﴿ **يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركْن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله أن الله غفور رحيم** ﴾ [1]

١ ـ سورة الممتحنة : ٦ ، الآية : ١٢ .

وبيعة الشجرة ـ أو بيعة الرضوان ـ كانت من القسم الثاني ، قال الله تعالى : ﴿ **إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً * سيقول لك المخلَّفون من الأعراب شغلتنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم قل فمن يملك لكم من الله شيئاً إن أراد بكم ضراً أو أراد بكم نفعاً بل كان الله بما تعملون خبيراً * بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول والمؤمنون إلى أهليهم أبداً وزيِّن ذلك في قلوبكم وظننتم ظن السوء وكنتم قوماً بوراً * ومن لم يؤمن بالله ورسوله فانّا إعتدنا للكافرين سعيراً * ولله ملك السموات والأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وكان الله غفوراً رحيماً * سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبّعكم يريدون أن يبّدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فسيقولون بل تحسدوننا بل كانوا لا يفقهون الا قليلاً * قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار ومن يتول يعذبه عذاباً أليماً * لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً * ومغانم كثيرة يأخذونها وكان الله عزيزاً حكيماً** ﴾ (١)

---

١ ـ سورة الفتح : ٤٨ ، الآية ١٠ إلى ١٩ .

نعم ، البيعة مع المعصوم ـ كالنبي والإمام عليهما السلام ـ واجبة بالتعيين حينما يطلبها ، أما مع الفقيه فلا وجوب تعيينياً حتى عند مطالبة الفقيه بذلك ، ذلك لأن الشريعة اعتبرت الولاية لجميع الفقهاء ، وهذا يعني أختيار الأمة في تعيين من تنتخب منهم ، فمقتضى الجمع بين دليل ولاية الفقيه ودليل دخل البيعة في فعلية الولاية أن الأمة تعين ولي أمرها بالبيعة ولكن يجب عليها أن لا تخرج في انتخابها من دائرة الفقهاء .

ولكننا نقول : أن عرض البيعة على هذا الصعيد ،أيضاً غير صحيح ، فسؤال أحمد بن اسحاق عمن يعامل أو عمن يمتثل أمره لا يدل الا على رغبته هو في أن يشخص له من يخضع لارشاداته وأوامره . لكن هذا لا يعني دخل انتخابه هو للشخص أو بيعته معه في تعيين مصب سؤاله كي يضر ذلك باطلاق الجواب ، فقوله عليه السلام « فأسمع له وأطع » أو « فأسمع لهما وأطعهما » يدل بالاطلاق على وجوب السماع والاطاعة سواء بايع على ذلك أو لم يبايع .

أما قوله في المقبولة « فليرضوا به حكماً » وقوله في التوقيع « فأرجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا » فكما تحتمل فيهما أرادة دخل الرضا والرجوع ـ أو قل البيعة ـ في حاكمية راوي الحديث وحجية رأيه ، كذلك تحتمل أرادة وجوب الرضا به والرجوع إليه لأجل حجية رأيه مسبقاً ، فيجب على الانسان الرضا بالحجة والرجوع إليها .

فلو فرض الإجمال في هاتين الروايتين بقي اطلاق رواية أحمد ابن اسحاق على حاله ولا تصلح هاتان الروايتان لتقييد اطلاقها .

هذا ، على أننا لا نفترض الاجمال في هاتين الروايتين ، فهما واضحتان في المعنى الثاني ، لأن الإمام عليه السلام علل قوله « فليرضوا به حكماً » بقوله « فإني قد جعلته عليكم حاكماً » وعلل قوله « فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا » بقوله : « فانهم حجتي عليكم » ، وهذا يعني الفراغ مسبقاً عن حاكميته وحجيته .

وأما سيرة المسلمين على البيعة فهي تنقسم إلى قسمين :

أحدهما ـ بيعتهم مع من لم يكونوا يؤمنون بولايته مسبقاً وقبل البيعة لعدم دعوى النص بشأنه ، كما هو الحال في جميع الخلفاء غير أئمة الشيعة عليهم السلام . فهذه البيعة إنما كانت في الحقيقة لأجل أضفاء الولاية على من يبايع بتصور أن البيعة تمنح ولاية من هذا القبيل ، وسواء افترضنا صحة هذا النحو من البيعة أو فسادها فهي غير مرتبطة بما نبحثه ، وإنما تناسب عرض البيعة على الصعيد الأول من البحث ، ولا تشهد لتقييد ممارسة الولاية من قبل من يمتلك مصدراً آخر للولاية بالبيعة ، كما هو مبحثنا في هذا الصعيد الثاني .

والثاني ـ بيعتهم مع من كانوا يؤمنون له بمصدر مسبق للولاية غير البيعة ، من قبيل بيعة المسلمين للنبي صلى الله عليه وآله وبيعة الشيعة لائمتهم عليهم السلام . ولم يعلم كون هذه البيعة عندهم كقيد لوجوب الانصياع لأوامر الولي ، كي يقيد به اطلاق أدلة الاطاعة من قبيل « أطيعوا الرسول » ، فلعل أخذ البيعة كان كأخذ التعهد والميثاق من الشخص المبايع بالعمل بما هو واجب عليه مسبقاً ، كي يكون هذا العهد والميثاق محركاً جديداً لضميره ووجدانه نحو الوفاء .

بل لا يحتمل اسلامياً كون البيعة مع النبي صلى الله عليه وآله شرطاً في وجوب طاعة أوامره ، ولا يحتمل شيعياً كون البيعة مع الإمام المعصوم شرطاً في وجوب طاعة أوامره [1] .

---

١ ـ راجع الملحق رقم (٩) .

حدود ولاية الفقيه من ثلاث جوانب :

لا بد أن نبحث حدود ولايته من ثلاثة جوانب :

أولاً ـ موارد ولايته .

ثانياً ـ مدى ما نعية العلم بخطأ حكمه ـ حينما نعلم صدفة بذلك ـ عن نفوذ ولايته .

ثالثاً ـ نسبة الفقهاء بعضهم مع البعض في الولاية .

وإليك التفاصيل :

أولاً : موارد ولاية الفقيه

إن اطلاق أدلة الولايات ينصرف عادة ـ بالمناسبات العرفية ـ إلى كونها ولاية مجعولة بصدد ملء نقص المولى عليه وجبران قصوره . ودليل ولاية الفقيه لا يشذ عن هذه القاعدة ، فهو لا يدل على ولاية للفقيه إلا في هذه الحدود [1]

---

١ ـ خصوصاً وإن الاطلاق في أدلة ولاية الفقيه لم يكن بمحض مقدمات الحكمة ، فالأمر بالاطاعة في الآية الكريمة ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ . ورواية =

وموارد القصور في المجتمع ـ والتي لا بد من ملئها بالولاية ـ عديدة من قبيل :

١ ـ التصرف في أموال القاصرين ، سواء كانوا عبارة عن أفراد قاصرين من قبيل الأطفال والمجانين والسفهاء ، أو عبارة عن عناوين عامة كعنوان الفقير المالك للزكاة أو عبارة عن جهات معنوية كمنصب الولاية أو مادية كالمسجد الذي يملك أموالاً موقوفة عليه . فنحن نعلم من الفقه الاسلامي أنه لا يجوز التصرف في مال أحد الا بإذنه وليه ، والقاصر لا يقدر على الاذن أو لا ينفذ إذنه ، فلو كان فاقداً لولي خاص لم يكن بد من مراجعة ولي الأمر بشأنه ، وأطلاق دليل ولاية الفقيه يشمل ذلك [١] . وتجب على الولي ـ طبعاً ـ ملاحظة مصالح المولى عليه

= أحمد بن اسحاق « فأسمع له وطع » ، « فأسمع لهما وأطعهما » إنما يدل على اطلاق وجوب الاطاعة لكل ألوان الحكم الصادر منه بملاك حذف المتعلق عند عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب ، بينما القدر المتيقن في مورد البحث إنما هو في حدود ملء نقص المولى عليه وجبران قصوره . وقوله في التوقيع « فإنهم حجتي عليكم » إنما دل على الاطلاق بمناسبة ظاهر حال الإمام عليه السلام وغيابه ـ كما سبق بيانه منا ـ وتلك المناسبة لا تقتضي أكثر من ذلك .

١ ـ التوقيع الشريف يقول : « فأرجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا » . والرجوع في كل شيء بحسبه ، فالرجوع إليهم في أوامرهم يكون بالالتزام بها وامتثالها ، والرجوع إليهم في أموال القاصرين عبارة عن تنفيذ تصرفاتهم أو التصرف الحاصل برأيهم فيها ، أما اطلاق الأمر بالطاعة في الآية الكريمة ورواية أحمد بن اسحاق فقد يقال : أنه لا يشمل غير امتثال الأمر فهو لا يدل على أنه يجوز للفقيه أو لولي الأمر أن يتصرف في أموال القاصرين أو على نفوذ التصرف الصادر برأيه .

ولكن العرف حينما يجمع بين دليل حق طاعة الأمر لشخص وأصل ضرورة وجود ولي للقاصر في أمواله ، يفهم ثبوت حق التصرف له فيها بعنوان الولاية . فهذا التشكيك في الاطلاق تشكيك عقلي وليس عرفياً .

في التصرف في أمواله [1] ، لما قلنا من أن الولاية جعلت في حدود سد نقص المولى عليه وجبران قصوره ، وليست من قبيل ولاية النبي والإمام التي ثبت بالنص أنها بمعنى كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم .

والمقياس في تشخيص مصالح ومفاسد المولى عليه هو نظر الولي وإن أخطأ لا واقع المصلحة والمفسدة ، فإن معنى الولاية هو كون نظره ورأيه متبعاً . ومعنى ما قلناه من أنه بولايته يسد نقص المولى عليه أن هذا السفيه مثلاً أو الصغير أصبح بعد هذه الولاية بمنجى عن تأثير سفهه أو صغره في تصرفاته المالية ، أما فرض خطأ الولي أحياناً في تشخيص المصلحة والمفسدة فلا يمنع عن نفوذ تصرفه بشأن المولى عليه ولا ينافي ملء نقصه وجبران قصوره ، فإن التورط في الخطأ أحياناً أمر يحصل حتى لنفس المولى عليه لو زال نقصه كما لو أصبح بالغاً رشيداً ــ فإنه رغم بلوغه ورشده قد يخطأ في بعض التصرفات ، وهذا لا يعد نقصاً يحتاج إلى جبرانه بولاية ولي ، وإنما نقصه كان عبارة عن سفهه أو

١ ــ والظاهر كفاية مراعاة عدم الضرر (وأقصد بالضرر ما يشمل فوات المصلحة) فإن المفهوم عرفاً من الولاية ــ كما قلنا ــ هو ما يجعل المولى عليه كأنه غير قاصر وكأنه ملىء نقصه ، والإنسان غير القاصر لا يشترط في فعله المصلحة والرجحان على الترك ، فلو أقدم على الفعل ــ لأي دافع نفسي ــ ولم يكن تركه أفضل لم يكن عمله سفيهاً أو على خلاف موازين المصلحة والمفسدة ، رغم أننا نفرض أن الفعل أيضاً لم يكن ذا مصلحة عقلانية .
وأما ما جاء بشأن اليتيم من قوله تعالى : ﴿ **ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن** ﴾ . [سورة الأنعام : ١٥٢] فلعله ــ بمناسبات الحكم والموضوع يعطي معنى لا ينافي ما ذكرناه ، لأن النكتة الارتكازية لجعل هذا الحكم هي لحاظ مصلحة اليتيم وحاله ، وواضح أنه لا مصلحة بلحاظ حال اليتيم في تحريم العمل حينما يساوي تركه ، فلو كان دليل الولاية مطلقاً من هذه الناحية لم يمكن تخصيصه بالآية .

صغره وقد تم جبرانه بولاية وليه .

٢ ـ أن المجتمع يوجد فيه عصاة لا يعملون وفق الأوامر الآلهية أو القوانين التي تضعها الحكومة الاسلامية بحق ، فيكون من حق الولي تشكيل القوة التنفيذية والضرب على أيدي العصاة بالقوة ومنع التجاوز على المحرمات واجراء الحدود والتعزيرات . فهذا هو مقتضى اطلاق دليل الولاية [١]

٣ ـ وقد يقع في المجتمع نزاع وترافع واختلاف ، فلا بد من ولي أمر يفصل النزاع بحكمه . والأدلة العامة لولاية الفقيه تشمل هذا المورد بالاطلاق ، اضافة إلى ثبوت هذا المنصب ـ أي منصب القضاء ـ بالنص الخاص ، كما في مقبولة عمر بن حنظلة .

٤ ـ أن أفراد المجتمع ـ على أساس جهل كثير منهم أو عدم أطلاعهم ـ قد لا يستطيعون أن يقدروا المصالح والمفاسد الاجتماعية ويعينوا الموقف بشكل صحيح ، كي يعرف مثلاً هل الموقف الصحيح هو الجهاد أو السكوت وغير ذلك من الأمور . فهم بحاجة إلى قائد

---

١ ـ أما اطلاق التوقيع الشريف فواضح ، لما مضى من أن الرجوع في كل أمر بحسبه . وأما اطلاق آية اطاعة أولى الأمر ورواية أحمد بن اسحاق الآمر بالطاعة فتأتي هنا الشبهة التي مضت في المورد الأول ، فيقال أنهما إنما دلتا على وجوب امتثال الأوامر ، ولم تدلا على حق الأجبار بالقوة واجراء الحد والتعذير . والجواب نفس الجواب ، حيث قال : أن العرف حينما يجمع بين دليل حق الطاعة لشخص وأصل ضرروة قانون الأجبار والحد والتعزير في الاسلام ، يفهم من ذلك اطلاق الولاية ، فالتشكيك في هذا الاطلاق عقلي وليس عرفياً .

يقودهم كي يتم بذلك أكبر مقدار ممكن من الخير والصلاح ، وهذا أيضاً مشمول لاطلاق الأدلة .

٥ ـ أن المصالح الاجتماعية قدتعارض بعض المصالح الفردية أو الاهواء والارادات الشخصية ، وبمقتضى العنوان الأولي لا يمكن جبر هذا الفرد على خلاف مصلحته الشخصية أو على خلاف أرادته ورغبته ، لأنه لم يخرج في أرادته عن القوانين العامة الأولية ، ففرض تصرف معين عليه يوافق مصالح المجتمع يحتاج إلى ولي يعمل ولايته . فمثلاً لو اقتضت المصلحة تحديد الأسعار ، فصاحب المتاع بمقتضى العنوان الأولي ليس مجبوراً على البيع بالسعر المعين ، وجبره على ذلك يحتاج إلى إعمال حق الولاية . وهذا أيضاً مشمول لاطلاق الدليل .

٦ ـ قد تكون المصلحة في نفس توحيد الموقف ، كما في تعيين الاهلة وأوقات الحج والصوم والافطار ، فحينما تكون هناك حاجة اجتماعية إلى تحديد وقت من هذا القبيل فالظاهر شمول اطلاق الأدلة لـه [1] .

ثانياً: فرض العلم بالخطأ

إن حكم الحاكم على قسمين :

القسم الأول ـ ما يكون دور الحاكم في حكمه فيه هو دور طلب تنفيذ الحكم الشرعي من دون الالزام بما لا الزام به قبل الحكم ،

---

١ ـ راجع الملحق رقم (١٠) .

وذلك من قبيل حكم الحاكم بالهلال ، فهو في الحقيقة يخبر عن ثبوت الهلال ويطالب بالعمل بما يتطلبه ثبوت الهلال ، ومن قبيل فصله للخصومة في المرافعات بتشخيص من له الحق من المترافعين في نظره ، ولنصطلح على هذا القسم بأسم الحكم الكاشف .

القسم الثانيـ ما يكون دور الحاكم فيه هو الالزام بشيء ـ على أساس أعماله لمنصب الولاية ـ حتى على تقدير عدم ثبوت الالزام به شرعاً قبل الحكم ، ولنصطلح على هذا القسم باسم الحكم الولايتي [1] .

والسر في الزام الحاكم بشيء ـ حتى على تقدير عدم الالزام الشرعي به قبل حكمه ـ هو أحد أمرين :

١ ـ أن يرى الحاكم ملاكاً ومصلحة فيما تعلق به حكمه ، رغم أنه قد لا يكون الفرد ملزماً به شرعاً قبل الحكم ، على أساس أن نفس الحكم مؤثر في تحقيق المصلحة . وذلك من قبيل حكم الحاكم بتحديد الأسعار لبعض الأمتعة ، فقد يكون فرد من المجتمع قد أدرك وجود المصلحة الالزامية بالتزام المجتمع بالسعر المحدد لمتاع ما على أساس أنه لولا هذا الالتزام لتدهور الوضع الاقتصادي لقسم من المجتمع المسلم إلى حد نعلم بأن الاسلام ـ الذي يرى أنه من أصبح ولم يهتم

---

١ ـ ولا يشترط في هذا القسم عدم ثبوت الالزام شرعاً قبل الحكم ، فقد يكون الالزام به شرعاً ثابتاً قبل الحكم ولكن الحاكم يهدف إلى الالزام به حتى على تقدير عدم ثبوت الالزام قبل حكمه (وإن كان هذا التقدير خلاف الواقع) وقد يهدف الحاكم الحكم بكلا المعنيين الكاشف والولايتي .

بأمور المسلمين فليس بمسلم ـ لا يرضى بذلك ، ولكن رغم هدا لا يجب على هذا الفرد الالتزام بهذا السعر المحدد قبل حكم الحاكم ، إذ هو يعلم أنه لولا وجود قائد يقود المجتمع إلى تحديد من هذا القبيل لسعر المتاع لم تترتب أي فائدة الزامية على التزامه هو بهذا السعر ، لأن الآخرين الذين لم يدركوا هذه المصلحة الاقتصادية أو لم يهتموا بها سوف لن يلتزموا بذلك ، والتزامه هو وحده لا يؤثر أثراً يذكر . إذن فتدخل القائد هنا لقيادة المجتمع بوضعه للسعر المحدد له أثره في تحقيق المصلحة ، ولم يكن بإمكان الاسلام أن يحدد في تشريعه مصالح من هذا القبيل من دون فرض أشراف قيادة صالحة تلحظ الظروف والأحوال ، فكان هذا من منطقة الفراغ التي ترك ملأها لولي الأمر .

٢ ـ أن يرى الحاكم مصلحة ملزمة في نفس تحديد الموقف توحيداً للكلمة ورصاً للصفوف ، فيختار موقفاً معيناً يحكم به ويلزم بـه المجتمع ، حتى لو فرض أن هذا الموقف لم يكن في حد ذاته أفضـــل ـ بدرجة الالزام ـ من سائر البدائل المتصورة له . ولذا لم يكن واجباً على المجتمع قبل حكم الحاكم .

أما الحكم الكاشف ـ كما في الحكم بالهلال ـ فلا ينفذ على من يعلم بخطأ الحاكم ، وذلك لأن المناسبات العرفية تجعل دليلي حجية الحكم في هذا القسم ظاهراً في كون الحجية على أساس ما في الحكم من أمارية على الواقع وكشف عنه [1] ، ومع العلم بالخطأ يفقد الحكم

---

١ ـ ومن هنا يستظهر العرف أن حجية هذا القسم من الحكم هي من سنخ الأحكام الظاهرية. بخلاف القسم الثاني من الحكم ، وهو الحكم الولايتي . =

كشفه عن الواقع فيسقط عن الحجية . فهذا القسم من الحكم حاله حال الرواية والفتوى ، والأصل في الجميع هو السقوط عن الحجية عند العلم بالخطأ .

نستثني من ذلك حجية حكم الحاكم في باب القضاء وفصل الخصومات ، فمقبولة عمر بن حنظلة تدل على نفوذ حكم الحاكم في ذلك حتى على من يعلم بالخلاف ، بمعنى أنه لا يجوز له العمل على خلاف ما ألزم به الحاكم . فالمحكوم عليه مثلاً مع علمه بأنه هو صاحب الحق يجب أن يخضع لحكم الحاكم ذلك ، لأن المناسبات العرفية تجعلنا نفهم من الدليل أن منصب القضاء إنما جعل للقاضي أن يفصل في الخصومات ، فلو قرر عدم نفوذ حكمه على من يعلم بالخطأ فالمحكوم عليه في أكثر الأحيان يدعي العلم بخطأ القاضي ، وهذا ينافي فصل الخصومة .

= هذا ، ومقتضى ما ذكرناه سقوط هذا القسم من الحكم عن الحجية عند العلم بخطأ مدركه أيضاً ولو لم يعلم بخطأ نفس الحكم ، كما لو علمنا أن الحاكم بالهلال استند إلى بينة غير تامة ولكن احتملنا مطابقة الحكم للواقع صدفة ، فهذا الحكم يكون ساقطاً عن الحجية لفقد أنه للامارية على الواقع . نعم لو كنا نستظهر كون حجية هذا القسم حكماً ظاهرياً من دون أن نستظهر كونها بنكتة الامارية على الواقع ، تم التفصيل بين فرض العلم بخطأ الحكم والعلم بخطأ مدركه ، فيسقط عن الحجية في الأول ككل حكم ظاهري علم بخطائه ، ولا يسقط في الثاني . ولكن الواقع أنه لولا استظهار كون الحجية بنكتة ما في الحكم من امارية على الواقع وكشف عنه لم تكن هناك نكتة لحمل هذه الحجية على كونها حكماً ظاهرياً .

أما فرض كون أماريته نوعية بدرجة لا تنافي حتى فرض العلم بالخلاف أوبخطأ المدرك فليس عرفياً .

نعم ، أن حكم القاضي لا يجوز الحرام لمن يعلم بالحرمة ، فالمحكوم له مثلاً لو كان يعلم بأن الحق لصاحبه يجب عليه أن يسلم الحق إليه ، وليس حكم الحاكم بما هو في صالحه مسوغاً له لبقائه مصراً على الباطل .

وأما الحكم الولايتي فالواقع أنه لا معنى لحصول العلم بخطائه، فإن الحاكم هنا هو منشيء للحكم بغض النظر عن وجود حكم من هذا القبيل في الشريعة قبل حكمه هو [1] . نعم قد يدَّعي شخص العلم بخطأ هذا الحاكم في تقديره للموقف وأنه كان الأصلح أن لا يحكم بذلك أو أن يحكم بخلاف ذلك . الا أن هذا لا يسقط الحكم عن النفوذ والحجية ، فان معنى ولاية الحاكم أنه هو الذي يقدر الموقف لا الفرد المولى عليه ، ومقتضى اطلاق دليل ولايته هو نفوذ حكمه حتى لو علم الفرد بخطأ الحاكم في تقديره للموقف .

نعم لو اعتقد الشخص بحرمة ما حكم به الحاكم واقعاً لم ينفذ عليه الحكم ـ وإن جاز على الحاكم اجباره عليه لو رأى المصلحة الاجتماعية في ذلك ـ والسبب في عدم نفوذ الحكم وعدم حجيته هنا واضح ، لأن ولاية الحاكم إنما هي في حدود عدم الخروج عن الالزامات الشرعية ، فليس للفقيه تحليل الحرام أو اسقاط الواجب ، فإن هذا خارج عن الاطلاقات بالارتكاز والمناسبات العرفية ، فإن

---

١ ـ وبتعبير آخر : أن حجية هذا الحكم حكم واقعي وليست حكماً ظاهرياً يعقل مخالفته للواقـع .

المستفاد عرفاً من تولية صاحب الشريعة شخصاً ما على المجتمع أنه يوليه في حدود ودائرة ماله من شريعة وأحكام [1] .

ثالثاً : ولاية الفقيه بالقياس لسائر الفقهاء

ونشرح الكلام هنا ضمن الأمور التالية :

١ ـ تصرف الحاكم في أموال القاصرين نافذ حتى بشأن الفقهاء الآخرين . ولو فرض اعتقاد أحدهم بخطأ الحاكم في تشخيص مصلحة القاصر ذلك لأن تصرف الولي بحكم تصرف المالك وخطأه في تقدير الموقف ليس الا كخطأ المالك أحياناً في تقدير الموقف ، ودليل صحة البيع مثلاً بإذن الولي يثبت ترتيب آثار البيع الصحيح عليه بشأن كل أحد .

٢ ـ حكم القاضي في باب المرافعة نافذ حتى بشأن الفقيه ، ففي مقبولة عمر بن حنظلة لم يشترط أن لا يكون أحد المتنازعين فقيهاً جامعاً للشرائط . ومقتضى المناسبات العرفية المؤثرة في فهم الألفاظ أيضاً عدم الاشتراط ، فإن النزاع بحاجة إلى فصل وليس المتنازعان دائماً من غير الفقهاء الجامعين للشرائط ، وكذلك مقتضى المناسبات في فصل الخصومة هو نفوذ حكم القاضي حتى بالنسبة لغير المتنازعين من الناس بما فيهم الفقهاء .

٣ ـ حكم الحاكم الكاشف ـ و في غير باب القضاء كما في الحكم بالهلال ـ نافذ على الفقيه غير المطلع على حال مدرك الحكم

---

١ ـ راجع الملحق رقم (١١)

فإن هذا هو مقتضى اطلاق دليل ولاية الحاكم على المجتمع والتي جعلت لملء نقص المجتمع ، والنقص الموجود عند سائر أفراد المجتمع من عدم الاطلاع على حال مدرك هذا الحكم موجود ـ حسب الفرض ـ في هذا الفقيه خصوصاً . وإن رواية أحمد بن اسحاق قد دلت على ارجاع الإمام عليه السلام له إلى العمري باعتباره راوياً ثقة مأموناً ، بينما أحمد بن اسحاق نفسه أيضاً من الرواة الثقات الكبار .

٤ ـ حكم الحاكم الولايتي في غير موارد التصرف في أموال القاصرين ـ لو قسناه إلى فقيه آخر جامع للشرائط ـ لا يخلو أمره من عدة حالات :

الأولى ـ أن لا يكون هذا الفقيه مطلعاً على مدى صحة الموقف الذي اتخذه الحاكم ، وهنا ينفذ عليه حكم الحاكم باطلاق الدليل ، خصوصاً بالنظر إلى ما قلناه من أن أحمد بن اسحاق الذي أرجعه الإمام إلى العمري باعتباره راوياً ثقة مأموناً كان نفسه أيضاً من الرواة الثقات الكبار .

الثانية ـ أن يكون مطلعاً على صحة الموقف الذي اتخذه الحاكم على أساس مصلحة ملزمة يراها في هذا الموقف بالذات ، فهنا يجب عليه العمل بحكم الحاكم على أساس رأيه هو لا على أساس نفوذ حكم الحاكم عليه ، ذلك لأن كون نسبة دليل الولاية إلى الحاكم وإلى هذا الفقيه على حد سواء ، مقترناً بعدم ابتلاء هذا الفقيه بالنقص المبتلى به الآخرون من عدم الالتفات إلى تقدير الموقف يوجب عرفاً أنصراف اطلاق دليل ولاية الحاكم عن هذا المورد .

الثالثة ـ أن يكون مطلعاً على صحة الموقف الذي اتخذه الحاكم دون إيمان منه بمصلحة ملزمة في هذا الموقف بالذات ، كما لو رأى أن هناك موقفاً آخر بديلاً لهذا الموقف كان من الصحيح أيضاً اتخاذه ، فليس هذا الموقف الذي اتخذه الحاكم بأفضل من الموقف الآخر بدرجة ملزمة وإن كان موقفاً صحيحاً على أي حال . وهنا في الغالب يجب عليه أتباع حكم الحاكم توحيداً للموقف ورصاً للصف .

الرابعة ـ أن يكون مطلعاً على خطأ موقف الحاكم ولكنه يرى المصلحة الملزمة في اتباعه ـ رغم خطائه ـ توحيداً للموقف ورصاً لصفوف المسلمين . فيجب عليه الاتباع على أساس رأيه هو لا على أساس نفوذ حكم الحاكم ، وذلك لما مضى من أنصراف الاطلاق .

الخامسة ـ نفس الفرض الرابع من دون أن يرى مصلحة ملزمة في اتباعه هو ، ولكنه يرى المصلحة الملزمة في عدم الاعلان عن نقض حكمه كي لا يوقع الخلاف والشقاق بين صفوف المسلمين فلا يجب عليه ـ حينئذ ـ الاتباع ولكن يحرم عليه نقض الحكم .

السادسة ـ نفس الفرض الرابع من دون أن يرى مصلحة ملزمة في اتباعه ولا في السكوت عنه ، كما لو رأى أن مفسدة السكوت عن خطئه أشد من مصلحة توحيد الصفوف ، وهنا يجوز له نقض الحكم .

مقارنة بين الشورى وولاية الفقيه

إتضح من البحث أن نظام الحكومة الاسلامية مؤسس على أساس ولاية الفقيه العادل الكفوء ، وأن الشورى ـ بمعنى الاستضاءة بأفكار

الآخرين خصوصاً الاخصائيين في كل شعبة من شعب مرافق الحياة ـ واجبة في الحالات الاعتيادية ، لتوقف مصلحة الأمة عليها ووجوب مراعاة مصلحتهم على ولي الأمر .

أما جزئيات وتفاصيل شكل الحكومة في أيام الغيبة فلم تذكر في الكتاب أو السنة ..

فمثلاً : هل يوضع في رئاسة الدولة فقيه واحد أو توضع مجموعة فقهاء ؟.

وهل ينتخب من قبل الأمة مجلس واحد للتقنين والتنفيذ أو مجلسان أو أكثر ؟.

أو هل أن انتخاب المجلس سيكون من قبل الفقيه أو الفقهاء لا الأمة أم لا ؟.

وعند اختلاف آراء الفقهاء أو الأمة في الانتخاب فهل يرجح بالكم أو بالكيف ؟.

وهل تؤخذ آراء الناس الاعتياديين بعين الاعتبار وتحصى وتجعل ذات أثر في القوانين التي يجعلها الفقيه في منطقة الفراغ في اطار أحكام الشريعة ، وإلى أي مدى ، وبأي شروط ، أو لا ؟.

وفي أي دائرة من دوائر الناس تطرح الأمور للمشورة ، وهل تعزم الحكومة بعد المشورة على ما ترتئيه أو تتبع آراء المستشارين على أي حال ؟ وإلى أي مدى يكون هذا الاتباع ؟

إلى غير ذلك من الاسئلة . فالجواب عليها جميعاً هو : أنه لم يحدد في الاسلام أي لون خاص من هذا القبيل ، ويختلف الأمر باختلاف

الزمان والمكان والظروف . وولي الأمر هو الذي يحدد في أي زمان أو مكان الشكل المناسب للبنود والنظم التي تعمل بها الحكومة ، وعدم التحديد هذا من قبل الاسلام ليس نقصاً للاسلام بل حسنة جليلة له ، وتعبير عن مرونة الاسلام التي تجعله صالحاً لكل زمان ومكان .

ولا تأتي هنا المناقشة التي أوردناها على ما ذكره بعض كتّاب السنة من تأسيس الدولة على أساس الشورى ، حيث جعل عدم تحديد شكل الشورى وشروطها وحدودها من قبل الاسلام حسنة جليلة امتاز بها الاسلام ومرونة له تجعله صالحاً للأنطباق على كل زمان ومكان .

فقد أوردنا على هذا الكلام أن الاسلام لو كان قد أعطى قاعدة مرنة لا تختلف في كل زمان ومكان الا في المصاديق والتطبيقات ، فهي رغم اختلافها في المصاديق محددة من ناحية كبروية وعامة ، وليس هناك في جانبها العام أي غموض . كانت هذه حسنة جليلة للاسلام ، ولكن نظام الشورى لم يعط بهذا الشكل ، فهو مبتلى بغموض كبير وترد حوله تساؤلات كثيرة مضى بعضها لم يعرف جوابها من الاسلام ، فهذا نقص فاحش لا حسنة جليلة . فمثلاً : لم نعرف أن الولاية هل هي للقسم الأكثر عدداً أو القسم الأفضل كيفاً إلى غير ذلك .

وهذا بخلاف ما تبنيناه من ولاية الفقيه ، فإن كبرى الولاية ثابتة بحدودها المحددة للفقيه الجامع لمواصفات معينة ، والولي هو الذي يعمل صلاحيته في أي زمان أو مكان ، وهو يحدد بولايته البنود التفصيلية لنظام الحكم والنظم التي ترتب عليها الأمور ويعين أنه كيف وبأي مقدار يعتمد على الشورى أو على آراء الناس أو الانتخاب أو المجلس

أو غير ذلك وفق ما يراه من المصلحة التي تختلف باختلاف الظروف والازمنة . فالاسلام وإن كان لم يحدد هذه الأمور لكنه حدد من نرجع إليــه في كل زمان ومكان لتحديدها ، وهو الفقيه الجامع لشرائط الولاية .

وقد يقال : لم تكن حاجة إلى المرونة وترك التفاصيل إلى ولي الأمر في هذه المسألة ، بل كان الأفضل هو ذكر التفاصيل . وذلك لأن علاقة الإنسان بالإنسان وما تحتاجه من أمور ثابتة ، وليست كعلاقة الإنسان بالطبيعة التي تختلف بمر الزمن باختلاف مدى سيطرة الإنسان على القوى الطبيعية وتنامي وسائل الانتاج ، ولهذا كان من الطبيعي في الأحكام الاقتصادية أن يترك الاسلام منطقة فارغة فيهاتملأ بقرارات من ولي الأمر ، ولكن ليس من الطبيعي أن يترك فراغاً في نظام الدولة يملأه ولي الأمر ، إذ مع عدم تطور الحال فيما تحتاجه علاقات الناس في ما بينهم لا يختلف الشكل المفصل لنظام الدولة بمرور الزمان كي تقع الحاجة إلى فرض منطقة فارغة يملؤها الولي .

ولكن الواقع ، أن نظام الدولة قد يؤثر فيه أمران :

أولاً ــ أن الدولة الاسلامية لها علاقات ومواقف خاصة بلحاظ وجود سائر الدول ذات القوانين الوضعية ، وهي بحكم وضعيتها ــ على الأقل ــ متطورة على مر الزمن ، وهذا قد يؤثر في تطور بعض مواقف الدولة الاسلامية في تنظيم نفسها بنحو منسجم مع ما يتطلبه وضعه الاستراتيجي فيما بين نظم العالم .

وثانياً ـ أن متطلبات علاقات الناس بعضهم ببعض على مستوى نظام الدولة [1] تختلف باختلاف الزمن والمجتمعات والإمكانيات وقلة الأفراد وكثرتها وازدياد التعقيدات الاجتماعية بمرور الزمن ومقدار سعة رقعة الدولة وشمولها لمجتمعات أكثر تختلف ظروفها وما إلى ذلك، وقد يختلف الأمر من مجتمع إلى مجتمع في زمان واحد . فمثلاً : شكل الشورى أو الانتخاب ـ حينما يرى ولي الأمر المصلحة في ذلك ـ أو حدود الدائرة التي يجري فيها التصويت يختلف من زمان لآخر ومن مجتمع لآخر حسب كمية أفراد المجتمعات ودرجة التعقيد المجتمعي والحالات النفسية للمجتمع وما إلى ذلك .

إذن فكان لابد من المرونة ، وكان لا بد من تعيين من يرجع إليه في كل زمان أو مكان لملء ما تستبطنه المرونة من فراغ ، فعين الاسلام الفقيه الجامع للشرائط لذلك .

وهذا يختلف تمام الاختلاف عن المرونة التي فرضت في نظام الشورى من دون أن يتعين مرجع نرجع إليه في ملء الفراغ .

ولكن رغم كل هذا ، يمكن أن يورد على ولاية الفقيه بما يشبه ـ ولو إلى حد ما ـ الاشكال الذي أوردناه على نظام الشورى ، ويمكن تقريب الإيراد بعدة وجوه :

---

١ ـ بل وأحياناً حتى على ما دون هذا المستوى ، فمثلاً تعدد الزوجات قد يختلف في مدى مطابقته للمصالح من زمن حربي يقتل فيه الرجال إلى زمان آخر .

الوجه الأول ـ ان اثبات ولاية الفقيه وتحديد حدودها وشروطها ـ على ما يتضح بمراجعة الابحاث السابقة ـ لم يكن بذلك الأمر الهين، بل كل هذه الأمور تحتاج إلى البحث عن النفي والاثبات . إذن فالاسلام لم يوضح ما هو أهم الأمور في الشريعة ، إذ الدولة الاسلامية بها تحفظ الحدود وتطبق الأحكام ، فما معنى عدم توضيحها في الاسلام وعدم ورود نصوص مفصلة شارحة لقوانين ونظم الدولة الاسلامية ؟! الا أن يفترض أنه ثبت في علم الله أنه سوف لن يتمكن المؤمنون من اقامة دولة اسلامية صحيحة في أيام الغيبة .

والجواب : ان اكتناف أساس الحكومة الاسلامية في زمان الغيبة بشيء من الغموض مما جعله بحاجة إلى نفض الغبار عنه عن طريق البحث العلمي ليس نقصاً في الاسلام، ولا دليل على أن الاسلام لم يأت باطروحة لذلك علماً منه ـ مثلاً ـ بعجز المؤمنين عن تشكيل الحكومة الاسلامية في أيام الغيبة ، فمن الطبيعي وجود غموض من هذا القبيل في الدليل بعد مضي مئات السنين على عصر النصوص ، خصوصاً في موضوع لم تسنح الظروف في عصر النص ولا بعده لتطبيقه كي يتركز في الأذهان . وكلنا نعلم مدى تأثير مضي الزمان على ضياع النصوص وغموض الأسانيد ، بل وأحياناً غموض الدلالات .

الوجه الثاني ـ أن الولاية لم تثبت في الشريعة الاسلامية لفقيه معين بل لجميع الفقهاء الجامعين للشرايط . وهذا من ناحية يشتمل على حكمة بالغة ، لأن الفقيه الجامع للشرائط ليس معصوماً كالإمام ـ عليه السلام ـ كي يعطي بيده الأمر وحده ، بل بالإمكان أن يتورط أحياناً

في خطأ كبير يؤدي إلى حلول أخطار جسيمة بالمجتمع الاسلامي . فلا بد أن لا تكون الولاية لفقيه معين بل لجميع الفقهاء الجامعين للشرائط ، كي يتدخل البعض في الأمور التي يتناولها البعض الآخر ويعصم بعضهم البعض عن الخطأ وينقض حكمه حينما تقتضي المصلحة النقض ـ على ما مضى منا من جواز نقض حكم الحاكم من قبل حاكم آخر في بعض الفروض ـ ولا يستبد فقيه واحد غير معصوم بأمور المسلمين .

ولكنه من ناحية أخرى يوجب نقصاً فاحشاً في شكل الدولة الاسلامية ، وبذلك تتدهور أمور المسلمين ويبطل نظامهم ويقعون في الهاوية . ذلك لأنه إذا تعددت الرؤوس فسدت أوضاع الأمة ، فمع تعدد الفقهاء وكون كل واحد منهم ولياً للأمر يريد أن يقوم بأعباء المسؤولية وهم مختلفون في الآراء والأفهام والتصورات ، لا يمكن انتظام دولة اسلامية تستطيع أن تقف على قدميها !! وكيف نأمن الهرج والمرج وعدم نقض كل واحد منهم لحكم الآخر بحجة أنه رأى من المصلحة ذلك وإلى غير ذلك من المفاسد التي لا يبقى معها أي شكل قابل للقبول للدولة .

والجواب : اننا تارة نركز على الشريعة الاسلامية لنرى مدى امكانية ورود نقص فيها يوجب فساد النظام واضطراب الأمور ، وأخرى نضيف إلى الاسلام فرضية عدم اخلاص الفقهاء ـ لا سمح الله ـ أو عدم وعيهم ، فنرى أن هذا يؤدي إلى التشويش وعدم انتظام الأمر . والثاني طبعاً لا ينبغي أن يعد نقصاً في برنامج الاسلام ان لم يكن بالأمكان وضع برنامج صالح ناجح ، حتى مع عدم اخلاص الفقهاء أو عدم وعيهم .

وتوضيح المقصود : أنه لو فرض أن الفقهاء الذين قاموا بالأمر كانوا جميعاً أو الأغلبية الساحقة منهم واعين مخلصين ، فعادة تنتظم الأمور وتقوم دولة كاملة الجهات ، ذلك لأنهم يعلمون أن ولايتهم إنما هي في حدود مصالح الأمة الاسلامية واصلاح حالها لا افسادها ، ويعلمون ما يترتب على الشقاق وعدم وحدة الكلمة من مفاسد وأخطار وانحطاط أمر المسلمين . فيتشاورون فيما بينهم ويوحدون كلمتهم ، لا بمعنى أن يتوحد رأيهم في كل الأمور ودائماً ، فإن هذا في كثير من الأحيان غير عملي ، بل بمعنى أن يتوحد رأيهم أحياناً ويرفع بعضهم اليد عن رأيه ـ رغم إيمانه بصحته ـ أحياناً أخرى تفضيلاً لمصلحة وحدة الكلمة على مصلحة رأيه ، أو أن يعينوا فيما بينهم نظاماً يتبعونه تفادياً للخلاف ، من قبيل نظام الأكثرية ، أو من قبيل أنهم متى ما اختلفوا أخذوا برأي فلان مثلاً الذي هو أفضلهم أو أذكاهم باتفاق الكل ، أو يعين لكل واحد منهم حقل معين ويكون رأيه بعد المشورة هو المتبع في ذلك الحقل ، أو يعين أحدهم رئيساً للدولة يجب الباقين اتباع رأيه ما لم تر الأكثرية أو الاجماع خطأه ، أو نحو ذلك من القرارات .

ولو وجد فقيه واع مخلص خارج عن دائرة أولئك القائمين بالأمر وكان تدخله بنقض حكم من أحكام رئيس الدولة أو الهيئة المشرفة يوجب الاختلاف في صفوف المسلمين وتترتب عليه مفاسد غالبة على مصلحة نقضه للحكم ، لم يجز له ذلك وكان عليه السكوت والتسليم .

الوجه الثالث ـ أن يقال : أن اختلاف الفتاوى بين الفقهاء يوجب تشويش الأمر وعدم امكانية اقامة الدولة على نظام متسق .

ذلك : أن اختلاف الفقهاء في الفتوى تارة يكون في أحكام شخصية ، من قبيل وجوب التسبيحات في الصلاة مرة واحدة أو ثلاث مرات ، فهذا لا يوجب مشكلة في المقام ، إذ كل فقيه يعمل برأيه وكل مقلد يعمل برأي من يقلده ، ولا يترتب محذور اجتماعي على اختلاف الناس في عدد ما يقرأونه من التسبيحات في الصلاة مثلاً . وأخرى يكون في أحكام مرتبطة بنظام المجتمع العام ، وهذا هو الذي قد يورث المشكلة في المقام . فمثلاً : نفترض أن الدولة الاسلامية بقيادة فقيه جامع للشرائط فرضت قانوناً اقتصادياً على المجتمع الاسلامي ورأت المصلحة في تنفيذ ذاك القانون على الكل ، بينما الأمة مختلفة في التقليد : فمنهم من يقلد فقيهاً يرى صحة ذاك القانون ، ومنهم من من يقلد فقيهاً يرى خطأه . كما لو افترضنا أن الدولة فرضت الخمس على أموال اختلف الفقهاء في تعليق الخمس بها ، فماذا نصنع في المقام ؟!.

الا أن هذه المشاكل تنحل عادة بمسألة نفوذ حكم الحاكم ، فإن حاكم الدولة الاسلامية حينما يحكم بحكم من هذا القبيل فهو عادة لا يحكم بما يعتقد البعض حرمته كي لا ينفذ حكمه . وعليه فينفذ حكمه على الأمة ، وحتى من لا يرى وجوب تخميس ما له الفلاني مثلاً يجب عليه تخميسه ، إذ ليس التخميس أمراً محرماً . كما أنه يجوز للآخرين أن يصبحوا طرفاً للمعاملة مع مال أخذ عن هذا الطريق، لأنه وإن فرض أخذه عن كره ـ بأن لا يرضى صاحب المال بذلك حتى بعد حكم الحاكم فيؤخذ منه اجباراً ـ ولكن هذا اكراه بحق صدر من ولي الاكراه .

بل الذي أقترحه في نظام حكومة اسلامية من هذا القبيل : هو أن تنظم جميع القوانين المدنية والأحوال الشخصية ونظم العبادات وسائر الأحكام في رسالة عملية موحدة تصدر من قبل هيئة من نخبة الفقهاء يتشاورون ويبحثون فيما بينهم في الفتوى ويستعينون في تشخيص الموضوعات وفي فهم المصالح التي يجب أن تلحظ عند ملء منطقة الفراغ في الشريعة الاسلامية بالخبراء الفنيين وذوي الاختصاص في في كل شعبة من الشعب . وإذا وقع الاختلاف في الفتوى في مورد من الموارد ولم يرتفع حتى بعد المشورة والتفاهم ، فبإمكانهم عادة الأخذ بالاحتياط أو الأخذ برأي الأعلم ، لو كان فيهم من يعترف كلهم بأعلميته بنحو تصبح فتواه هي الحجة على الأمة دون فتوى غيره ، أو أن يقدم أحدهم لاصدار حكم ولايتي ـ بمقتضى كونه ولي الأمر ـ وذلك على طبق فتواه كي ينفذ حكمه على كل قطاعات الأمة . وبالتالي تصدر رسالة عملية واحدة يجب على الأمة جميعاً العمل بها .

ولاية الفقيه تسعد المجتمع

إن نفوذ الكلمة في الحكومات الوضعية ـ وحتى الانتخابية ـ لا يخلو من أن يكون بيد فرد واحد أو بيد أكثر من فرد كاثنين أو ثلاثة وهكذا بقدر ما تنتخبه الأمة مثلاً ، فإن كان بيد فرد واحد تمتع الحكم بالمركزية والقوة والسيطرة الكاملة ، وهي مفيدة في تنظيم الدولة لكنه قد يبتلى بالاستبداد والعمل على اغفال الأمة . وكلما أتسعت دائرة من بيدهم الأمر ابتعد الحكم بذاك المقدار عن معرضيته للوقوع في

الاستبداد في حين ضعف تمتعه بتلك الدرجة من القوة والسيطرة والتنظيم .

أما الشكل الذي جاء به الاسلام لعصر غيبة الإمام المعصوم ، وفق ما تنقح في بحثنا عن ولاية الفقيه ، فهو شكل ثالث . إذ هو لم يجعل الولاية ـ في زمن الغيبة الكبرى ـ بيد شخص واحد مما يقرب النظام إلى الاستبداد ، ولا بيد مجموع الفقهاء بأن يشغل كل واحد منهم جزءاً من منصب الولاية مما يؤدي إلى ضعف المركزية ، بل جعلها بيد كل واحد من الفقهاء الجامعين للشرائط ، فكل واحد منهم حاكم مستقل . الا أنه إذا تقدم بعضهم للحكم والتنظيم لم يجز للآخرين شق صفوف المسلمين ويجب عليهم التسليم ما لم ينحرف الأول ، ولم يتورط في أخطاء أشد من مفاسد شق الصفوف وبهذا الشكل احتفظ الاسلام بمزايا كلا الشكلين من القوة والسيطرة الكاملة من ناحية ، لأن الفقهاء الآخرين لا يبرزون الخلاف ما دام القائمون بالأمر غير منحرفين ولا متورطين في أخطاء أكبر من مفاسد المخالفة ، ومن الابتعاد عن الاستبداد من ناحية أخرى ، لأن الفقهاء الآخرين أيضاً يتمتعون بنفوذ الكلمة ويراقبون الحاكم الأول ويقولون كلمتهم لو اقتضت المصلحة ذلك ، وكان لا بد من هذا الأسلوب ما دام رئيس الدولة غير معصوم . وهذا من روائع حكم الاسلام ودلائل دقة تنظيمه .

هذا ، وحينما يكون هذا النظام مقترناً بحواجز الورع والتقوى والموضوعية من ناحية ، وبمراقبة الأمة للفقهاء ـ تلك الأمة العارفة باشتراط العدالة والكفاءة فيهم والمتربية على تعاليم السماء ـ من ناحية

أخرى ، وبالمشورة مع ذوي الاختصاص والخبرة في كل فن من الفنون من ناحية ثالثة ، فإنه سيشكل خير نظام متصور للحكم في عصر غيبة الإمام المعصوم ، بعيداً عن كل ألوان الاستبداد والظلم يوجه الناس نحو الاقتراب من رضا الله تبارك وتعالى ـ وهو الهدف الأقصى للاسلام الذي يسعد المجتمع البشري في الدنيا والآخرة .

خلاصة الكلام

١ ـ أن الحكومة الاسلامية في عصر الغيبة الكبرى ـ وفقاً لمدرسة أهل البيت عليهم السلام مبتنية على أساس ولاية الفقيه .

٢ ـ يشترط في ولاية الفقيه كونه عادلاً كفؤاً .

٣ ـ يجب على الحكومة الاسلامية ـ في الحالات الاعتيادية ـ المشورة مع ذوي الاختصاص والرأي الحصيف في شتى مرافق الحياة .

٤ ـ لو اقتضت مصلحة المجتمع الاسلامي ـ على أساس ظروفه الخاصة أو الظروف العالمية التي يعيش المجتمع في ضمنها ـ اقامة الانتخابات لتعيين أعضاء مجلس المقننين أو المنفذين أو في أي مجال آخر أو أخذ آراء الناس بعين الاعتبار في بعض جوانب التقنين ، وجب على الفقيه امضاء ذلك .

٥ ـ نقترح توحيد البناء القانوني الذي يكشف عن آراء الاسلام في مختلف مرافق الحياة أو ما يسمى عند الشيعة بالرسالة العملية لعمل الأمة ، وجعلها رسالة ناتجة عن هيئة من الفقهاء يعدونها بعد البحث والمشورة فيما بينهم والاستضاءة بأفكار الاخصائيين وذوي الرأي

الحصيف فيما يرجع إلى تشخيص الموضوعات ومصالح المجتمع . وحينما لا يمكن رفع الخلاف بالبحث والنقاش ينتخب الفقهاء فيما بينهم أحد الآراء على أساس الأعلمية أو على أساس حكم الحاكم أو يأخذون بالاحتياط .

٦ ـ نقترح حذف مصطلح (الوطن) الموحي بمفاهيمه الغربية وتبديله بالمصطلح الفقهي الاسلامي وهو دار الاسلام [١] . أما الوطن فيبقى يستعمل في معنى آخر يرتبط بمسألة القصر والاتمام والصوم والافطـار .

٧ ـ رقعة عمل الحكومة الاسلامية نظرياً مطلق وجه الأرض وعملياً تتحدد بحدود القدرة والاستطاعة .

٨ ـ النظام المالي للحكومة الاسلامية يتأسس :

أولاً ـ على ممتلكات الحكومة أو الامامة ، وهي المصطلح عليها في فقهنا الاسلامي بالأنفال . من قبيل : أراضي الموات (بل أكثر أنواع الأرض) والمعادن من النفط وغيره .

وثانياً ـ على الممتلكات العامة للامة الاسلامية ، من قبيل أراضي الخراج ، وهي التي فتحها المسلمون بالجهاد المسلح بإذن الإمام . فالحكومة الاسلامية بوصفها ولياً على المجتمع الاسلامي تصرف هذه الممتلكات في مصارف المسلمين .

---

١ ـ راجع الملحق رقم (١٢) .

وثالثاً ـ على الضرائب الاسلامية الموجودة في الكتاب أو السنة ، من قبيل الخمس والزكاة . فالحكومة الاسلامية بوصفها ولياً للمجتمع هي التي تصرفها في مصارفها المقررة في الفقه الاسلامي .

ورابعا ـ على ضرائب تفرضها الحكومة الاسلامية ـ لو رأت المصلحة في ذلك ـ على أساس ولاية الفقيه [1]

٩ ـ هدف الحكومة الاسلامية هو العمل بما يرضي الله تبارك وتعالى ، وتقريب المجتمع نحو رضاه عز وجل . ونحن نعلم جميعاً أن رضا الله مشروط بإقامة العدل وإبادة الظلم والاستبداد وتطبيق كلمة الله ونظم السماء على وجه الأرض قدر المستطاع واسعاد المجتمع تحت راية التوحيد .

وأخيراً نرفع يد الضراعة للباري جل وعلى داعين من أعماق القلب :

« اللهم أنا نرغب إليك في دولة كريمة تعزُّ بها الاسلام وأهله وتذل بها النفاق وأهله وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك والقادة إلى سبيلك » .

« آمين يا رب العالمين »

---

١ ـ والواقع أن النظام المالي للحكومة الاسلامية بحاجة إلى دراسة مستقلة مفصلة ، ومن أمنياتي أن يوفقني الله تعالى لدراسته في فرصة مقبلة ـ انشاء الله تعالى .

الملاحق

الملحق رقم (١)

فإن قيل : أن مجرد عدم اشارة في الكلام من قريب أو بعيد إلى وجود ولي من هذا القبيل يؤخذ برأيه ، ليس قرينة على نفي الاحتمال الثالث .. وذلك لأنه ـ وإن كان المفروض عادة في باب الاستشارة أنه يعمل بعد المشورة برأي ما ـ لكن هذا المفروض لم يكن مفروضاً في الكلام ، أي لم يفهم من الكلام ضرورة العمل برأي ما حتى إذا لم يفرض في الكلام ولي ما . ولم يكن المستشيرون غير المستشارين تعين كون الرأي الذي يعمل به نفس رأي المستشارين أو أكثريتهم ، أو رأي من يعينه المستشارون أو أكثريتهم ، وإنما كنا نعلم من الخارج بأنه في باب المشورة لا بد ـ بالتالي ـ من العمل برأي ما ، وهذا لا يولد للكلام ظهوراً في ضرورة أخذ الرأي من نفس المشاورين أو من يعينه المشاورون .

قلنا : لئن تم هذا الاشكال فيما لو كان التعبير هكذا « شاوروا في أمركم » فإنه لا يتم في مثل قوله « وأمرهم شورى بينهم » . إذ هذا التعبير ليس مجرد أمر بالمشورة ، وإنما حملت الشورى على الأمر ، وهذا يعني أن أمرهم يدار بالشورى بينهم . إذن فقد فرضت في نفس الكلام ضرورة ادارة الأمر والأخذ بآراء محددة لتمشية الأمور ، فنقول :

هل المقصود الأخذ بالرأي المستقى من الشورى أو المقصود الأخذ برأي ولي ما منفصلاً عن الشورى ، وإنما الشورى أثرها هو انارة الطريق أمام ذاك الولي .

طبعاً الأول هو الظاهر ، لأن الآية إنما ذكرت الشورى ولم تذكر ولي الأمر ، ففرض الرجوع إلى ولي الأمر غير المستقى ولايته من الشورى بحاجة إلى مؤونة زائدة ، والسكوت عن ذكر ولي من هذا القبيل قرينة على أن المقصود هو الأول .

على أنه لا يبعد أن يقال : أن هذا الاشكال لا يتم حتى لو كان التعبير مقتصراً على الأمر بالمشورة بصياغة « شاوروا في الأمر » ، وذلك لأن ارتكازية كون المشورة عادة مقدمة للعمل بقول المستشار لو لم يكن للمستشير رأي يرجحه عليه أو يساويه تعطي للآية الشريفة ـ الواردة في فرض لا يوجد تغاير بين المستشيرين والمستشارين ـ ظهوراً في كون المقصود الاحالة إلى رأي المستشارين .

هذا ، وقد ظهر بكل ما ذكرناه هنا وفي الكتاب أن هذه الآية هي خير الأدلة على مبدأ الشورى بالمعنى المقصود ، وهي من حيث الدلالة تشتمل على نفس القوة التي افترضناها في رواية « أموركم شورى بينكم » مع عدم ابتلائها طبعاً بما ابتليت بها تلك الرواية من ضعف السند . بل يمكن أن يقال : انها من حيث الدلالة أيضاً اقوى من تلك الرواية :

إذ أولاً : قد يدعى احتمال كون مقابلة جملة « اموركم شورى بينكم » بجملة « أموركم إلى نسائكم » قرينة على شمول كلمة « الأمور » للأمور الشخصية ، بينما هذه النقطة غير موجودة في الآية الكريمة .

وثانياً : قد يقال : أن التعبير بالأمر كما في الآية أقوى دلالة على ارادة الأمور العامة من التعبير بالأمور كما في الرواية ، إذ يقال : لو

كان المقصود في الآية الأمور الشخصية لكان الأولى التعبير بشكل مقابلة الجمع بالجمع المناسبة مع التوزيع ، بأن يقول « أمورهم شورى بينهم » بينما لم يأت التعبير هكذا بل قال « أمرهم شورى بينهم » . وهذا بخلاف الرواية التي عبرت بصيغة الجمع حيث قالت « أموركم شورى بينكم » .

هذا ، ورغم كل ذلك قد وضحنا في الكتاب عدم تمامية الاستدلال بالآية الكريمة على نظام الشورى .

الملحق رقم (٢)

وتحقيق الحال في ذلك ببيان واسع هو : أن الشورى على قسمين ـ كما اتضح مما سبق :

القسم الأول : هو الشورى التي يكون المستشير فيها غير المستشار ، أي الشورى في الأمور الشخصية مثلاً ، فهناك شخص ما يهمه أمر فيستشير الآخرين في أمره .

والقسم الثاني : هو الشورى التي يكون المستشيرون فيها عين المستشارين ، أي أن الشورى تكون بين جماعة في أمور ترتبط بهم جميعاً من سن قوانين وتعيين ولي الأمر ونحو ذلك .

فلو طبق الأمر بالشورى في هذه الآية على القسم الأول فلا يخلو الحال من أحد فرضين :

الأول : أن يحمل الأمر بالشورى على مجرد الاستضاءة بأفكار الآخرين من دون أن يكون امراً بالأخذ برأيهم على كل تقدير ، وهذا

هو المحتمل الثالث من محتملات الشورى .

الثاني : أن يحمل الأمر بالشورى على أنه أمر بأصل المشورة وبالأخذ برأي المستشار تعبداً ، وهذا يحتاج إلى قرينة ، إذ مجرد الأمر بالشورى لا يدل عليه ، لأن الأخذ برأي المستشار أمر زائد على أصل الشورى .

وعلى أي حال فحينما يحمل الأمر بالشورى على هذا المعنى لا بد من حمله بمناسبات الحكم والموضوع على مجرد الأمر بالأخذ برأي الغير في الأمور المباحة دون الترخيص في مخالفة الأوامر الالزامية ولو كانت أوامر ظاهرية ودون سائر شعب الولاية ، فأن الأمر بالعمل برأي المستشار ليس إلا كالأمر بالعمل برأي الوالد أو باليمين أو النذر ، فكل هذه أوامر ثانوية واردة في الشريعة بعد فرض اكتمال الأوامر الأولية الواقعية والظاهرية ، أي أنه أخذ في موضوعها مشروعية المتعلق . وهذا هو المحتمل الثاني من محتملاتنا الثلاثة في الشورى .

وما ذكرناه من نكتة وحدة المستشارين والمستشيرين في قوله « أمرهم شورى بينهم » يبطل أصل تطبيق الأمر بالشورى في هذه الآية على القسم الأول ، وهو الشورى في قضايا يكون المستشير فيها غير المستشار ، سواء أرجع ذلك إلى المحتمل الثالث أو إلى المحتمل الثاني .

أما إذا طبق الأمر بالشورى فيها على القسم الثاني ـ أعني الأمور التي يكون المستشيرون فيها عين المستشارين ـ فقد افترضنا أنه لا يتأتى الفرض الأول ، وهو الحمل على مجرد الاستضاءة بأفكار الغير ، بل

لا بد من حمله على كونه أمراً بالمشورة وبأخذ الرأي من المستشارين . وهذا يعني أن المحتمل الثالث لا يأتي هنا ، الا أنه يبقى الكلام في دائرة الشورى . والأخذ بالرأي هل هي في دائرة المباحات فقط ـ وهذا هو المحتمل الثاني ـ أو في دائرة أوسع من ذلك ، كأن يشمل مثلاً دائرة الترخيص في الأوامر الالزامية الظاهرية ، أو في تمام مساحة دائرة الولاية المبحوث عنها بلا فرق بين دائرة المباحات أو الترخيص في الالزاميات الظاهرية فيما يمكن أو الواقعية أيضاً في مورد يمكن تبديل الموضوع بالولاية أو تعيين الولي أو اجراء الحدود أو نحو ذلك ـ وهذا هو المحتمل الأول من محتملاتنا الثلاثة .

والاطلاق ومقدمات الحكمة يعين هنا طبعاً المحتمل الأول ، فإن المحتمل الثاني ـ وهو حصر الولاية في دائرة المباحات ـ تقييد بلا مقيد ، وهنا لا يأتي ما ذكرناه من مناسبات الحكم والموضوع التي قلنا في القسم الأول أنها تخرج الترخيص في مخالفة الأوامر الالزامية الظاهرية ، بل مناسبات الحكم والموضوع هنا تقتضي العكس ، فإنه إذا كان مصب الشورى عبارة عن الأمور العامة للمسلمين وبهدف حل مشاكل المجتمع الاسلامي وادارة شؤونهم لا عن الأمور الخاصة التي يكون المستشيرون فيها غير المستشارين وبهدف مجرد استرشاد بعض بفكر البعض الآخر ، فهذا لا يكون الا بالولاية العامة التي قلنا : أنها أساس نظام الحكم .

الملحق رقم (٣)

ويؤيد ذلك أننا نحتمل أن تكون عبارات « لم يقبل » و « أستخف »

و « رد » صيغاً مبنية للفاعل يرجع ضميرها إلى المتخاصم الذي حكم عليه .

وقد يورد على الاستدلال بهذه الرواية ـ سواء بالجملة الأولى أو الثانية ـ بايرادين آخرين :

١ ـ أن يقال : أن هذه الرواية لوتمت دلالة فإنما تدل على نيابة الفقيه من قبل الإمام الصادق عليه السلام ، وتنتهي النيابة بموته ، فنحن بحاجة إلى اثبات النيابة من قبل الإمام صاحب الزمان عجل الله فرجه .

ولكن يتخلص من ذلك : بأحد طريقين اما بدعوى استظهار عدم الفارق من هذه الناحية ، فلئن كان الإمام الصادق عليه السلام في عصر الحضور قد جعل الفقيه نائباً عنه ، فالإمام صاحب الزمان في عصر الغيبة بطريق أولى جعله نائباً عنه . واما بدعوى استظهار أن هذا لم يكن اتخاذاً للنائب كي ينتهي أمده بموته عليه السلام ، بل إعمالاً للولاية في إعطاء الولاية للفقيه ، فيبقى نافذ المفعول ما لم يثبت إعمال ولاية أخرى في رفع ولاية الفقيه .

وهذا الاشكال وجوابه ساريان في كل روايات ولاية الفقيه غير ما كان وارداً عن الإمام صاحب الزمان أرواحنا فداه .

٢ ـ أن يقال : أن كلمة « الحكم » كانت تستعمل كثيراً ما في عصر صدور النص بمعنى القضاء ، فلو صح هذا كان بنفسه مانعاً عن انعقاد الاطلاق في هذه الرواية .

وأوضح من هذه الرواية في عدم الاطلاق لغير باب القضاء الروايات التي عبرت بتعبير « جعلته قاضياً » ، من قبيل ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن أبي الجهم عن أبي خديجة ، قال : بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا فقال : قل لهم : اياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق ، أجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً ، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر [1]

وفي السند أبو الجهم ، وهو مشترك ، ويحتمل أنطباقه على ثوير ابن أبي فاختة ، ولم يعلم أن أبا الجهم الذي روى عنه ابن أبي عمير ينطبق على أبي الجهم الذي روى هذه الرواية ـ كي تثبت بذلك وثاقته فلعل راوي هذه الرواية هو ثوير بن أبي فاختة ، والذي روى عنه ابن أبي عمير بعنوان أبي الجهم هو بكير بن أعين كما قد تؤيده رواية ابن أبي عمير عن بكير بن أعين .

وما رواه الصدوق بإسناده عن أحمد بن عائذ عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال : قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام : إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ، ولكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم ، فإني قد جعلته قاضياً . فتحاكموا إليه .

---

١ ـ الوسائل ج ١٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضي ج ٦ ص ١٠٠ .

ورواه الكليني « ره » عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي عن أبي خديجة مثله ، إلا أنه قال : شيئاً من قضائنا .

ورواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن محمد مثله [1] .

والسند الأول تام (بناءاً على تصحيح أبي خديجة) .

هذا ، وأيضاً يحمل على القضاء ما رواه الكليني « ره » عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن أبي عبد الله المؤمن عن ابن مسكان عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : اتقوا الحكومة ، فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين ، لنبي [كنبي خ ل] أو وصي نبي .

ورواه الصدوق بإسناده عن سليمان بن خالد .

ورواه الشيخ بإسناده عن سهل بن زياد مثله [2] .

وسند الصدوق تام .

والحكومة (أن لم نقل بظهورها في نفسها بملاحظة عصر الصدور في القضاء حيث كانت تستعمل في هذا المعنى لا في معنى الولاية العامة) فلا أقل من حملها على هذا المعنى بقرينة قوله « للإمام العالم بالقضاء » .

---

١ ـ الوسائل ج ١٨ باب ١ من أبواب صفات القاضي ج ٥ ص ٤ .

٢ ـ الوسائل ج ١٨ باب ٣ من أبواب صفات القاضي ج ٣ ص ٧ .

على أنه قد أخذ في موضوع استحقاق الحكومة في هذا الحديث الإمامة ، ولم يعلم كون مطلق الفقيه مصداقاً لها . بل لو كان المقصود من الإمامة هي الإمامة بالمعنى المصطلح عند الشيعة ـ كما تؤيده نسخة « لنبي أو وصي نبي » ـ فمن الواضح عدم كون الفقيه مصداقاً لها .

ولو كان المقصود منها الولاية فهذا بنفسه قرينة على ان الحكومة كانت بمعنى القضاء لا الولاية . أما أن هذه الولاية لمن ؟ فهذا غير مذكور في الحديث .

وقد يقال ـ بناءاً على كون الإمامة هنا بمعنى الولاية ـ أن هـذا الحديث دل على أن منصب القضاء إنما هو لمن كان له منصب الولاية، وقد عرفنا بروايات أخرى أن الفقيه له منصب القضاء ، فنعرف بمجموع هذين الأمرين أن الفقيه له منصب الولاية .

ولكن هذه الاستفادة أيضاً غير صحيحة ، إذ أن أدلة اعطاء منصب القضاء للفقيه إنما تدل على أن الإمام عليه السلام جعله بالولاية أو بالاستنابة قاضياً ، لا أنه بنفسه له حق القضاء ، بينما من المحتمل أن يكون قوله في هذه الرواية « فإن الحكومة إنما هي للإمام » ناظراً إلى بيان القانون الأساسي في الاسلام ، أي بيان من له منصب القضاء في الاسلام ، لا بيان من قديعطى له منصب القضاء من قبل من له منصب القضاء والولاية في الاسلام .

الملحق رقم (٤)

قد تؤيد وثاقة اسحاق بن يعقوب : بأن اسحاق بن يعقوب أخو

محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله على ما أدعاه صاحب كتاب « قاموس الرجال » [1] مستشهداً على ذلك بما نقله عن كتاب « اكمال الدين » في ذيل التوقيع من قوله عليه السلام « والسلام عليك يا اسحاق بن يعقوب الكليني » .

ولكن ما راجعته من نسخة كتاب « اكمال الدين ط . دار الكتب الاسلامية بطهران ليس فيه كلمة « الكليني » وإنما العبارة هكـذا « والسلام عليك يا اسحاق بن يعقوب وعلى من أتبع الهدى » [2]

كما أن السيد الخوئي ـ دامت بركاته ـ في كتاب « معجم رجال الحديث » [3] لم يذكر توصيفاً للرجل بالكليني رغم نظره إلى كتاب « اكمال الدين » .

وقد يستدل على وثاقة اسحاق بن يعقوب ببيان : أن الشيخ الطوسي رحمه الله شهد في كتاب « الغيبة » بأن التوقيعات إنما كانت ترد أيام الغيبة الصغرى على الثقات ، فيقال : أن هذا يؤيد عدم احتمال الكذب في أصل التوقيع ، فهذه الشهادة من قبل الشيخ الطوسي تعني أن التوقيع في ذاك الزمان كانت له قدسيته الخاصة ، فانتحال شخص لتوقيع ما إلى نفسه كذباً يعني خبثاً أعظم من مجرد خبث الكذب على الإمام ، إذن فأمر اسحاق بن يعقوب يدور بين أن يكون في درجة عالية من

---

١ ـ ج ١ ص ٥٠٧ .
٢ ـ أكمال الدين واتمام النعمة ص ٤٨٥ .
٣ ـ ج ٣ص ٧٣ .

الخبث ، أو أن يكون ثقة لأن التوقيع لا يرد الا على الثقات ، ولا يحتمل أن يكون انساناً عادياً غير خبيث وغير ثقة . وحينئذ فمن البعيد وقوع الكليني رحمه الله في الغفلة أو عدم التمييز لحال هذا الشخص الدائر أمره بين طرفي النقيض ، أو قل عدم التفاته إلى خبثه رغم كونه في درجة عالية من الخبث . فإذا ثبت صدق أصل التوقيع ثبتت وثاقته ، لأن التوقيع كان لا يرد إلا على الثقات ، وإذا ثبتت وثاقته نفينا بذلك احتمال الكذب في الخصوصيات أيضاً .

الا أن هذا البيان غير صحيح ، وتوضيحه : إني لم أر في كتاب « الغيبة » ما يمكن توهم دلالته على ذلك الا قوله :

« وقد كان في زمان السفراء المحمودين أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنصوبين للسفارة من الأصل » [1] .

وهذا الكلام ـ وإن كان يتبادر إلى الذهن أن المقصود من ورود التوقيعات عليهم ورودها من الإمام عليه السلام إليهم ـ ولكن من يراجع باقي عبارة الشيخ يراها صريحة في أن المقصود ليس هو هذا ، وإنما المقصود هو ورود التوقيعات الحاكية عن شأنهم والدالة على وثاقتهم ، ذلك لأنه رحمه الله بعد هذه العبارة مباشرة يذكر بعض المصاديق لهذه العبارة بعنوان : « منهم ، ومنهم .. » . وكل ما ذكره إنما هو من هذا القبيل لا من ذاك القبيل ، أي أن التوقيعات واردة إلى غيرهم بشأنهم

---

١ ـ غيبة الشيخ الطوسي ص ٢٥٧ ط مطبعة النعمان في النجف الأشرف .

وعلى وثاقتهم لا إليهم ، وإليك نص عبارة الشيخ في (الغيبة) بكاملها كي تلحظها .

قال رحمه الله :

« وقد كان في زمان السفراء المحمودين أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنصوبين للسفارة من الأصل » .

« منهم : أبو الحسين محمد بن جعفر الأسدي رحمه الله ، أخبرنا أبو الحسن ابن أبي جنيد القمي عن محمد بن الوليد عن محمد بن يحيى العطار عن محمد بن أحمد بن يحيى عن صالح بن أبي صالح قال : سألني بعض الناس في سنة تسعين ومائتين قبض شيء ، فأمتنعت من ذلك وكتبت استطلع الرأي ، فأتاني الجواب : بالري محمد بن جعفر الأسدي فليدفع إليه ، فإنه من ثقاتنا » .

« وروى محمد بن يعقوب الكليني « ره » عن أحمد بن يوسف الساسي قال : قال لي محمد بن الحسن الكاتب المروزي وجهت إلى حاجز الوشاء مائتي دينار ، وكتبت إلى الغريم بذلك ، فخرج الوصول وذكر أنه كان قبلي ألف دينار وأني وجهت إليه مائتي دينار ، وقال : أن أردت أن تعامل أحداً فعليك بأبي الحسين الأسدي بالري ، فورد الخبر بوفاة حاجز رضي الله عنه بعد يومين أو ثلاثة فأعلمته بموته ، فاغتم ، فقلت : لا تغتم ، فإن لك في التوقيع إليك دلالتين أحداهما

اعلامه إياك أن المال ألف دينار ، والثانية أمره إياك بمعاملة أبي الحسين الأسدي لعلمه بموت حاجز » .

« وبهذا الاسناد عن أبي جعفر محمد بن علي بن نوبخت ، قال : عزمت على الحج وتأهبت فورد علي : نحن لذلك كارهون . فضاق صدري وأغتممت وكتبت : أنا مقيم بالسمع والطاعة ، غير أني مغتم بتخلفي عن الحج . فوقع : لا يضيقن صدرك فأنك تحج من قابل . فلما كان من قابل استأذنت ، فورد الجواب فكتبت : اني عادلت محمد بن العباس ، وأنا واثق بديانته وصيانته . فورد الجواب : الأسدي نعم العديل ، فإن قدم فلا تختر عليه . قال : فقدم الأسدي فعادلته » .
« محمد بن يعقوب عن علي بن محمد عن محمد بن شاذان النيشابوري قال : اجتمعت عندي خمسمائة درهم ينقص عشرون درهماً ، فلم أحب أن ينقص هذا المقدار ، فوزنت من عندي عشرين درهماً ودفعتها إلى الأسدي ولم أكتب بخبر نقصانها وإني أتممتها من مالي ، فورد الجواب : قد وصلت الخمسمائة التي لك فيها عشرون » .

« ومات الأسدي على ظاهر العدالة ، لم يتغير ولم يطعن عليه في شهر ربيع الآخر سنة اثنتي عشرة وثلاثمائة » .

« ومنهم : أحمد بن اسحاق وجماعة ، خرج التوقيع في مدحهم » .

« وروى أحمد بن ادريس عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي محمد الرازي قال : كنت وأحمد بن أبي عبد الله بالعسكر، فورد علينا رسول من قبل الرجل فقال : أحمدبن أسحاق الأشعري ، وابراهيم بن محمد الهمداني ، وأحمد بن حمزة ابن اليسع ثقات » [١] .

انتهى كلام الشيخ رحمه الله ، وهو كما ترى صريح فيما قلناه ، ولا دلالة فيه على أن التوقيع لم يكن يرد الا إلى الثقات .

الملحق رقم (٥)

وتحقيق الحال بشكل أوسع هو :

أن الاستدلال بهذه الرواية على اثبات الولاية المطلقة للفقيه ، يمكن أن يكون بأحد وجوه :

(**الأول**) :

أن يتمسك باطلاق قوله « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا » وذلك بملاحظة أن الحوادث على أقسام :

فمنها مثلاً : ما يكون الرجوع فيها إلى الرواة رجوعاً إلى الروايات، من قبيل حوادث تحدث للفقيه ويحتاج إلى استنباط الحكم فيها ،

---

١ ـ الغيبة للشيخ الطوسي ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ .

فيرجع فيها إلى الرواة لأخذ الرواية لكي يستنبط هو حكم الحوادث منها ..

ومنها : ما يكون الرجوع فيها إلى الرواة لأخذ الفتوى ، وذلك حينما يكون الراوي فقهياً وعارفاً بالأحكام ، من قبيل حوادث يبتلي بها العامي ويريد أن يعرف حكمها التشريعي ، وهو غير قادر على استنباطه من الروايات .

ومنها : ما يكون الرجوع فيها لأخذ الوظيفة التي تعين بالولاية ، من قبيل حوادث اجتماعية أو فردية لا تحل إلا باعمال الولاية .

ومنها : ما يكون الرجوع فيها لأجل تنفيذ الحكم الشرعي باعمال الولاية في التنفيذ .

ومقتضى اطلاق كلمة « الحوادث » شمولها لكل حادثة يعقل فيها الرجوع إلى شخص آخر ، سواء كان من الحوادث التي يكون الرجوع فيها بالنحو الأول أو الثاني أو غيرهما . إذن فمقتضى الاطلاق الجاري في الموضوع هو الولاية المطلقة .

ويرد عليه : أن من المحتمل كون اللام في « الحوادث » للعهد ، مشيراً به إلى حوادث ذكرها السائل في ضمن الأسئلة التي كتبها إلى الإمام عليه السلام ولم تصلنا تلك الاسئلة . إذن فتصبح الرواية بالنسبة لنا من هذه الناحية مجملة .

(الثاني) :

أن يتمسك باطلاق كلمة الحجة في قوله « فإنهم حجتي عليكم »

بأن يقال : أن مقتضى اطلاق ذلك كون الراوي لحديثهم حجة في كل ما يكون الإمام حجة فيه ، وهذه عبارة عن الولاية المطلقة .

ولو اقتصر على هذا المقدار من البيان فقد يورد عليه : بأن الاطلاق الموجب للسريان لا يجري في المحمول ، و « الحجة » هنا محمول . نعم لو جزمنا بعدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب ، ودار الأمر بين الاطلاق والاهمال ، فهم العرف من ذلك الاطلاق . لكننا لا نجزم بذلك ، لأن هذا التوقيع جواب على أسئلة اسحاق ابن يعقوب ، ونحن غير مطلعين على سؤاله الذي أجاب الإمام عليه بقوله : « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة احاديثنا ، فأنهم حجتي عليكم » فلعل سؤاله كان بنحو يشكّل قدراً متيقناً للجواب في مقام التخاطب ، كما لو كان سؤاله عن حوادث معينة ، وكان القدر المتيقن هو الحجية في تلك الحوادث وكل ما لا يحتمل الفرق بينه وبين تلك الحوادث .

(الثالث) :

أن يقال : أن الاطلاق في قوله : « فإنهم حجتي عليكم » يتم بقرينة التقابل بين ذلك وبين قوله « وأنا حجة الله » ، فالذي يفهم من هذا التقابل عرفاً هو أنه حجة للإمام في كل ما كان الإمام عليه‌السلام حجة فيه لله ، فتتم الولاية المطلقة .

وبالإمكان أن يقال : أنه قصد بذلك أن العرف لا يرى هدفاً من وراء ذكر قوله ، « وأنا حجة الله » بعد قوله « فإنهم حجتي عليكم » إلا التقابل وبيان أن هذا حجة الإمام عليه السلام كما أن الإمام حجة

لله ، فهو حجة في كل ما كان الإمام حجة فيه ، فيرد عليه : ان هنا هدفاً آخر عرفياً أيضاً ، وهو : أن يكون قوله « وأنا حجة الله » بياناً لما يبرر حجية الراوي للإمام ويعطيه قيمة ، فإن الإمام لو لم يكن هو حجة فكيف يعطي الحجية للراوي ، وأي قيمة لهذه الحجية ؟ فكأن الإمام عليه السلام يقول : أنا حجة الله ، وبامكاني إعمال هذه الحجية بجعل حجة عليكم ، فقد جعلت رواة الأحاديث حجة عليكم .

وإن قصد بذلك أنه حتى مع فرض كون قوله « وأنا حجة الله » بصدد هذه الفائدة الثانية ، يفهم العرف من هذا المقدار من التقابل ما ذكرناه من كونه حجة في كل ما كان الإمام حجة فيه فعهدة ذلك على مدعيه ، وأنا لا أرى أن العرف يفهم هكذا ، فلو قال شخص لمن سأله : ممن اشتري دار زيد ؟ فقال له : اشتر دار زيد من عمرو ، فإنه وكيلي وأنا وكيل زيد ... لم يفهم من ذلك كون عمرو وكيلاً لذاك الشخص في كل ما كان ذاك الشخص وكيلاً لزيد ، والقدر المفهوم من هذا الكلام انما هو كونه وكيلاً عنه في بيع هذه الدار التي هي ملك لزيد ، وأن المبرر لتوكيله لعمرو والموجب لنفوذه كونه وكيلاً لزيد ، ولا يفهم من ذلك اطلاق .

(الرابع) :

أن يقال : أن الاطلاق بذاك المعنى وإن لم يكن جارياً في المحمول بواسطة مقدمات الحكمة فحسب ، ولكن حيث أن المحمول في نفسه له صلاحية الاطلاق ، متى ما كانت المناسبات تقتضي الاطلاق يتم

الاطلاق ، ومتى ما لم توجد مناسبة خاصة من هذا القبيل لا يتم الإطلاق **مثلاً** : تارة نفترض أن زيداً في الحالة الاعتيادية يقول : اشتر داري من عمرو فأنه وكيلي ، فهنا لا يفهم من ذلك الاطلاق وإن عمراً وكيله في كل شؤونه المالية ، وإنما القدر المفهوم من الكلام كونه وكيلاً له في بيع داره . أما إذا فرض أن زيداً على جناح السفر والغياب عن كل أمواله غياباً يطول خمسين سنة ، فهو بحاجة ـ عادة ـ إلى وكيل في كل شؤونه المالية ، فسأله أحد : ممن اشتري دارك ؟ فقال : اشترها من عمرو فإنه وكيلي ، فهنا يفهم العرف الاطلاق . وما نحن فيه من هذا القبيل ، فإن الإمام عليه السلام غائب غيبة قد تطول مدة طويلة لا يعرفها الا الله ، ومن الطبيعي والمعقول افتراض أن يكون بحاجة إلى جعل حجة في كل ما هو حجة الله فيه ، وتحتاج الأمة إلى مراجعته فيه . ففي جو من هذا القبيل إذا سئل عن حوادث معينة ، فقال في الجواب : ارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله ... كان المفهوم من ذلك عرفاً الحجية على الاطلاق ، ومعنى كونه حجة للإمام عليه السلام أنه منصوب من قبله في كل ما يرجع فيه إليه .

الملحق رقم (٦)

إن هناك اموراً ثلاثة يستفاد بعضها أو كلها من هذا الحديث الشريف :

الأول : حجية رواية الراوي الثقة .

الثاني : حجية فتوى الفقيه الثقة .

الثالث : ولاية الفقيه الثقة ونفوذ حكمه .

وحكم الفقيه على قسمين :

١ ـ الحكم الذي له سمة الكاشفية عن واقع وراء هذا الحكم ، من قبيل حكم الفقيه بالهلال ، أو قضائه في صالح أحد المترافعين ولا يهدف انشاءاً جديداً للحكم .

٢ ـ الحكم الذي يهدف انشاءاً جديداً للحكم على أساس اعمال الولاية ، من قبيل ما لو حكم باتخاذ موقف معين لا على أساس اقتناعه الكامل بأن هذا الموقف هو الواجب في هذه الظروف في قبال سائر المواقف، بل على أساس إيمانه بضرورة تحديد موقف المجتمع في صورة معينة توحيداً للكلمة ورصاً للصفوف مثلاً .

ولنصطلح على القسم الأول بالحكم الكاشف ، وعلى القسم الثاني بالحكم الولايتي .

ولا إشكال في دلالة هذا الحديث على حجية رواية الثقة ، بل هي المقدار المتيقن من هذا الحديث الشريف ، والمستفاد صريحاً من قوله عليه السلام « العمري ثقتي ، فما أدى إليك عني فعني يؤدي ، وما قال لك عني فعني يقول » وقوله عليه السلام « العمري وابنه ثقتان ، فما أديا إليك عني فعني يؤديان ، وما قالا لك عني فعني يقولان » .

ولكن هل يدل على حجية الفتوى ونفوذ حكم الحاكم بكلا قسميه أم لا ؟ .

قد يتبادر إلى الذهن أن هاتين الفقرتين لا تدلان على شيء من ذلك :

أما الحكم فلأنه ليس نقلاً عن الإمام كي يشمله الاداء في قوله « ما أدى إليك عني » أو « ما أديا إليك عني » .

وأما الفتوى فلأنها وإن رجعت بوجه من الوجوه إلى نقل رأي الامام لكنها نقل عن حدس ، وليست كالرواية نقلا عن حس ، وهاتان الفقرتان لو لم تضم إليهما نكتة أخرى ، تنصرفان بطبعهما إلى النقل عن حس .

ولكن رغم ذلك ، قد يمكن التمسك بهذا الحديث لاثبات نفوذ حكم الحاكم وحجية الفتوى على المقلد بأحد وجوه ثلاثة :

الأول : التمسك باطلاق قوله « فاسمع له وأطعه » أو « فاسمع لهما وأطعهما » ، إذ يقتضي باطلاقه وجوب السماع والاطاعة في كل شيء سواء الرواية أو الفتوى أو الحكم .

ولكن يرد عليه :

أولاً ـ أن تفريع هذه الجملة بالفاء على جملة « ما أدى إليك عني فعني يؤدي » يكون ـ على أقل تقدير ـ محتمل القرينية على كون المقصود هو السماع والاطاعة في دائرة ما يصدق عليه أنه اداء عن الإمام ونقل عنه .

وثانياً ـ أنه لو أريد التمسك باطلاق متعلق الأمر في « إسمع » و « أطع » فقد تحقق في علم الأصول أن الاطلاق الشمولي لا يجري

في متعلق الأمر ، وإنما يجري في متعلق متعلق الأمر . فمثلاً لو قيل « أكرم العالم » دل على وجوب إكرام كل عالم ، ولكن لم يدل على وجوب كل أنحاء الاكرام بنحو الشمول والاستغراق ، وإنما يكون اطلاق المتعلق بدلياً ولو أريد التمسك بالاطلاق الجاري في المتعلق المحذوف ، أي : اسمع له وأطعه في كل شيء . فقد ثبت أيضاً في علم الأصول أن الاطلاق شأنه هو منح الكلمة شمولها واستغراقها بعد تعينها ، لا تعيين الكلمة المحذوفة فيما هو مطلق .

ولو أريد التمسك بأن حذف المتعلق يفيد الاطلاق والشمول ، فأيضاً أثبتنا في علم الأصول أن هذه القاعدة غير مقبولة عندنا الا عند عدم وجوب مقدار متيقن عند الخطاب مع كون المورد مورداً لا يناسب الاهمال ، فيتعين الاطلاق . وفيما نحن فيه المقدار المتيقن هو الرواية ، ذلك على أساس صراحة الجملة السابقة ، وهي « ما ادى إليك عني فعني يؤدي » في حجية الرواية .

الثاني : اثبات الاطلاق في الجواب بقرينة السؤال ، إذ جاء في السؤال « من أعامل ؟ وعمن آخذ ؟ وقول من أقبل ؟ » ، وهذا مطلق يشمل الرواية والفتوى والحكم . وهذا الاطلاق مستفاد : اما عن طريق حذف المتعلق ، أي « من أعامل ؟ وعمن آخذ كلاً من الرواية والفتوى والحكم ؟ » وليس هنا مقدار متيقن يخل بالاطلاق المستفاد من حذف المتعلق ، أو عن طريق أن المناسبات العرفية هنا تقتضي اطلاق المحذوف، فإن المحذوف يعين بالمناسبات والقرائن ، وهي هنا تقتضي الاطلاق ، لأن السؤال صدر من أحد أتباع الإمام عليه السلام بلحاظ حالات

لا يلقى فيها الإمام ، والمناسب طبعاً لمقام من هذا القبيل هو السؤال عمن يرجع إليه في كل ما يرجع فيه إلى الإمام ، بلا فرق بين ما يرجع فيه إليه « ع » بوصفه مبيناً لحكم الله ابتداءاً ، وما يرجع فيه إليه بوصفه ولي الأمر . أو عن طريق التمسك باطلاق كلمة « القول » في جملة « قول من أقبل ؟ » . فإذا ثبت اطلاق السؤال عرفنا أن الجواب أيضاً مطلق كي يكون مطابقاً للسؤال .

بل جاء في بعض نقول الرواية « أمر من نمتثل ؟ » . فقد روى الشيخ رحمه الله في كتاب « الغيبة » عن جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى [1] عن أبي علي محمد بن همام الاسكافي ، قال : حدثنا

---

١ ـ من هنا إلى آخر السند كلهم معتبرون يبقى أننا لا نعرف الجماعة الذين يروى الشيخ رحمه الله بواسطتهم عن هارون بن موسى ، ولكن الظاهر أن نقل الشيخ عن جماعة عن هارون يورث الاطمئنان بصدور الحديث عن هارون ، وعدم وجود تساهل في النقل . خصوصاً أن المظنون أن هذه الرواية أخذها الشيخ من أصل أو كتاب لهارون لا شفهاً ، حيث أن الشيخ رحمه الله يقول في ترجمة هارون « روى جميع الأصول والمصنفات ... أخبرنا عنه جماعة من أصحابنا » .

كما أن المظنون هو أن أحد الجماعة الناقلين للشيخ عن هارون هو المفيد رحمه الله ، بيان ذلك : أن الجماعة الذين نقلوا للشيخ عن جعفر بن محمد ابن قولويه ، هم ـ بتصريح الشيخ ـ عبارة عن (المفيد ، والحسين بن عبيد الله ، وأحمد بن عبدون وغيرهم) وعين التعبير ذكره الشيخ عن الجماعة الذين نقلوا له عن أبي غالب الزراري ، وقد مضى هنا قبل هذه الرواية توقيع اسحاق بن يعقوب . نقله الشيخ عن ابن قولويه وأبي غالب الزراري وهارون ابن موسى ، نقله عنهم جميعاً في عرض واحد بواسطة جماعة .
إذن كان الجماعة الناقلون عن ابن قولويه والزراري عين الجماعة الناقلين عن هارون ، وقد عرفت أن كل روايات ابن قولويه والزراري واصلة إلى الشيخ عن طريق جماعة منهم المفيد .

عبد الله بن أحمد بن اسحاق بن سعد القمي ، قال : دخلت على أبي الحسن علي بن محمد صلوات الله عليه في يوم من الأيام فقلت : يا سيدي أنا أغيب وأشهد ، ولا يتهيأ لي الوصول إليك إذا شهدت في كل وقت ، فقول من نقبل ؟ وأمر من نمتثل ؟ فقال لي صلوات الله عليه : هذا أبو عمرو الثقة الأمين ، ما قاله لكم فعني يقول ، وما أداه إليكم فعني يؤديه . فلما مضى أبو الحسن عليه السلام وصلت إلى أبي محمد ابنه العسكري عليه السلام ذات يوم ، فقلت له مثل قولي لأبيه ، فقال لي : هذا أبو عمرو الثقة الأمين ثقة الماضي ، وثقتي في المحيا والممات ، فما قاله لكم فعني يقوله ، وما أدى إليكم فعني يؤديه [1] .

ودلالة كلمة « أمر » على النظر إلى الحكم أقوى وآكد من الاطلاق ، لأن الأمر بمعناه الحقيقي لا يكون إلا في الحكم دون الرواية والفتوى .

الا أن هذا الوجه أيضاً قابل للمناقشة ، إذ لنفترض أن السؤال يشمل السؤال عن الحكم ، ولا يختص بنقل الرواية . ولكن ما المانع من أن يكون الجواب بقرينة قوله « ما أدى إليك عني فعني يؤدي » عبارة عن أنه خذ بما ينقله عني ؟! ولا يلزم من ذلك كون الجواب أقصر من السؤال ، اذ لعله عليه السلام يريد أن يقول : أن العمري ـ على أساس كثرة تشرفه بخدمتي ـ بامكانه أن يوصل إليك من قبلي الأحكام الآلهية التي أنقلها ، ويوصل إليك في نفس الوقت أوامري التي أصدرها بوصفي ولي الأمر فيما تحتاج إلى ذلك .

---

١ ـ الغيبة للشيخ الطوسي ره (فصل في ذكر طرف من أخبار السفراء ، فأما السفراء الممدوحون) ص ٢١٥ .

الثالث : أن نتمسك بما جاء في الجواب من كلمة « أطع » لا بمعنى التمسك بالاطلاق كما مضى في الوجه الأول ، بل ببيان أن اختصاص « أطع » بالرواية ، أوبا لرواية والفتوى غير عرفي ، ذلك لأن الاطاعة بمعناها الحقيقي ينحصر مصداقها في الحكم لأن الاطاعة فرع الأمر . أما الرواية والفتوى فليستا الا نقلاً عن حس أو عن حدس فالراوي بوصفه راوياً وكذا المفتي بوصفه مفتياً لا يطاع بالمعنى الحقيقي للكلمة، نعم قد يحكم طبقاً لروايته وفتواه ، فيصبح حاكماً ويطاع ، إذن فتخصيص كلمة « أطع » بالفرد غير الحقيقي لمعنى الكلمة غير عرفي .

نعم فاء التفريع التي فرع بها قوله « فاسمع له وأطعه » على قوله : « ما أدى إليك عني فعني يؤدي » محتملة للقرينية على كون السماع والاطاعة في دائرة صدق الاداء والنقل عن الإمام ، ولكن بقرينة عدم صدق الاطاعة حقيقة في غير موارد الحكم نعرف أنه ليس النظر إلى خصوص موارد صدق الأداء والنقل عن حس على نفس ما يطاع ، بل يشمل فرض كون النقل حدسياً ، وفرض كون النقل هو المدرك والمصدر الذي اعتمد عليه الأمر في أمره ، لأن الحاكم الشرعي في حكمه ـ إذا كان الحكم كاشفاً ـ يعتمد على ما يفهمه هو من رأي الإمام عليه السلام ولو عن حدس واجتهاد ، وليس حكمه مباشرة نقلاً حسياً عن الإمام .

نعم ، قد يقال : أنه لم يثبت بهذا البيان نفوذ الحكم الولايتي (القسم الثاني من الحكم) إذ ليس في ذاك المورد أداء ونقل عن المعصوم حتى

بلحاظ مصدر الحكم ، وإنما هو صرف أعمال الولاية لملأ منطقة الفراغ .

ولكن لو ثبت نفوذ القسم الأول من الحكم فقد يتعدي إلى القسم الثاني ، بدعوى عدم احتمال الفرق عرفاً بسبب هذا الفرق العقلي الدقيق ، فببركة عدم احتمال الفرق عرفاً ينعقد في الدليل اللفظي الاطلاق .

يبقى اشكال واحد في المقام ، وهو : أن هذا الحديث لو كان دالاً على ولاية الفقيه ، فبم نفسر قول العمري رحمه الله « محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك ، ولا أقول هذا من عندي ، فليس لي أن أحلل ولا أحرم ، ولكن عنه عليـه السلام . . . » بينما من الواضح ـ بناءاً على ولاية الفقيه ـ أنَّ له أن يحرم باعمال الولاية على أساس ما يراها من المصلحة .

والجواب :

أولاً ـ أنه لعله رحمه الله قصد بالتحريم هنا في قوله « محرم عليكم ... » التحريم الشرعي الآلهي دون حكم الفقيه ، وهذا استعمال شائع في لغة المتشرعة .

وثانياً ـ أن حكم الفقيه يدور مدار المصلحة في المحكوم به وفي الحكم ، ولعل العمري لم يكن يرى من المصلحة أن يحكم هو بالتحريم في وقت كان بامكانه أن يتشرف بخدمة الإمام الذى هو أعلم طبعاً بالمصالح والمفاسد ، ويأخذ منه الحكم .

وثالثاً ـ أننا إذا فهمنا من هذا الحديث المروي عن الإمام عليه السلام ولاية الفقيه ، كان فهمنا لنا حجة ، ولا يهمنا أن العمري رحمه الله لم يطبق الكبرى على هذا المورد ولو لأجل غفلة له ـ فرضاً ـ في المقام عن كبرى المطلب أو عن صغراه .

الملحق رقم (٧)

ان قيل : أن الاطلاق هنا لا يتم ، لأن متعلق الاطاعة محذوف ومقدمات الحكمة لا تعين المحذوف ، ووظيفتها إنما هي رفض القيد عما هو معين سلفاً .

فإنه يقال : أن الاطلاق هنا ثابت بملاك حذف المتعلق لعدم القدر المتيقن ، وحذف المتعلق عند عدم القدر المتيقن يفيد الاطلاق على الخصوص وإن اطاعة أولي الأمر معطوفة على اطاعة الله ورسوله .

وان اعترض علينا : بأن أمر الآية باطاعة ولي الأمر لا يوسع من دائرة ولايته ، ووجوب اطاعته حينما لم يثبت له بغض النظر عن الآية تلك الولاية الواسعة ، إذ معنى الآية هو وجوب اطاعة كل من هو من أولي الأمر في حدود ما هو من أولي الأمر فيه .

فإنه يقال : أن الآية تصبح بهذا التفسير من سنخ القضية بشرط المحمول ، وهو خلاف الظاهر .

ثم ان العلاّمة الطباطبائي دامت بركاته في الميزان استفاد من اطلاق الآية الشريفة ، وعدم تقييد الاطاعة بصورة ما إذا لم يأمروا

بمعصية أو لم يعلم بخطائهم ، أن المراد من أولي الأمر هم المعصومون عليهم السلام .

ولكنا نقول : أولاً ـ أن فرض ارادة المعصومين ، وإن كان من ناحية الأمر بالاطاعة يجعل الآية بمنزلة ما إذا لم تقيد ، ولكن عند دوران الأمر بين التقييد والتقيد لا تجري أصالة عدم التقييد ، ولا يترجح التقيد على التقييد .

وثانيا ـ ان عدم لزوم اطاعته في المعصية وكـذا فرض العلـم بالخطأ على تفصيل في ذلك ، لا يحتاج إلى مخصص خارجي ، وإنما هو بالتخصص . حيث أن قانون اتباع أمر شخص ، أو نذر ، أو يمين ، أو شرط ، أو عقد ، أو نحو ذلك ، حينما يصدر من مشرع له شريعة وأحكام انما يفهم العرف منه أنه في اطار تلك الأحكام والجانب الطريقي من الولاية لا يشمل فرض العلم بالخطأ كما هو الحال في سائر الطرق .

وثالثاً ـ ان حمل أولي الأمر على المعصومين بالخصوص لئن أوجب التجنب عن التقييد في « أطيعوا » فهذا بنفسه تقييد لعنوان أولي الأمر ، فإن أولي الأمر خارجاً ليسوا بمنحصرين في الأئمة المعصومين عليهم السلام ، إذ في أيام الغيبة لا إشكال في الحاجة إلى أولي الأمر غير الإمام، ولو لأجل الأمور الحسبية التي يمكن ممارستها حتى مع عدم بسط اليد . فنحن وإن كنا نتكلم في مصداق أولي الأمر في زماننا هل هو الفقيه أو من يتعين بالشورى أو غير ذلك ، لكن أصل وجود أولي الأمر من قبل الاسلام في أيام الغيبة لا ينبغي انكاره ، والا لكان هذا نقصاً في الاسلام . إذن فتخصيص أولي الأمر في الآية بالمعصومين خلاف الاطلاق ، فهذا

فرار عن التقييد بتقييد آخر . نعم لولا الاشكال الأول والثاني لأمكن دعوى أن نتيجة هذا الاشكال الثالث هو إجمال الآية لتعارض الاطلاقين.

فأن قلت : أنه قد فسر لفظ « أولي الأمر » الوارد في الآية الكريمة في بعض الروايات بالائمة المعصومين عليهم السلام ، كما رواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن الحسين بن أبي العلاء قال : ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام قولنا في الأوصياء أن طاعتهم مفترضة . قال : فقال نعم ، هم الذين قال تعالى : ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ وهم الذين قال الله عز وجل : ﴿ **إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا** ﴾ '[1] . وسند الحديث تام .

وروى أيضاً عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد البرقي عن القاسم بن محمد الجوهري عن الحسين بن أبي العلاء قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الأوصياء طاعتهم مفترضة ؟ قال : نعم ، هم الذين قال الله عز وجل : ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ . وهم الذين قال الله عز وجل : ﴿ **إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون** ﴾ [2] . والسند الثاني فيه قاسم بن محمد

---

١ ـ أصول الكافي ج ـ ١ ـ باب فرض طاعة الأئمة ج ـ ٧ ـ ص ١٨٧ .

٢ ـ أصول الكافي ج ـ ١ـ باب فرض طاعة الأئمة ج ـ ١٦ ـ ص ١٨٩ ، وأما الآية الشريفة أعني آية : ﴿ **إنما وليكم الله ورسوله** ﴾ فهي في سورة ـ ٥ ـ المائدة : الآية ـ ٥٥ ـ .

الجوهري ، ولم يثبت كونه هو قاسم بن محمد الذي روى عنه الأزدي والبجلي اللذان لا يرويان الا عن ثقة ، ولكن السند الأول تام .

وجاء في رواية   السند عن أبي بصير عن أبي عبد الله الصادق ـ عليه السلام ـ في آية : ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ قال : نزلت في علي بن أبي طالب والحسن والحسين [1] .

قلنا : هذه الروايات كسائر الروايات الكثيرة المفسرة لبعض العناوين في القرآن كعنوان (الصادقين) وعنوان (الآيات) وعنوان (أهل الذكر) وعنوان (الذين يعلمون) وغير ذلك بالأئمة عليهم السلام .

والظاهر أنه يقصد بذلك تطبيق الآيات على أبرز المصاديق ، ولا يتقبل الفهم العرفي جعل تلك الأخبار قرينة على أنحصار المصداق المقصود بالآيات الكريمة بهم عليهم السلام ، فالعرف يرى أن الأولى من هذا الحمل هو أن نحمل الروايات الماضية على بيان أبرز مصاديق أولي الأمر أو بيان ما هو المصداق في وقت صدور الروايات ، في قبال من جعل المصداق عبارة عن الخلفاء المنحرفين .

هذا ، وروايات تطبيق أولي الأمر في الآية الشريفة على الأئمة عليهم السلام رغم عدم كون أكثرهم مبسوطي اليد ومسيطرين على البلاد تفيدنا في المقام لدفع تشكيك قد يبديه مشكك في المقام بأن يقول :

---

١ ـ أصول الكافي ج ـ ١ ـ باب ما نص الله عز وجل ورسوله على الأئمة ج ـ ١ ـ ص ٢٨٦ .

ان عنوان أولي الأمر ينصرف إلى ولي الأمر مبسوط اليد (أي آخذ بزمام الحكم فعلاً)، ففي فرض عدم كون الفقيه مبسوط اليد لا يمكن تتميم اطلاق الولاية بالنسبة له بواسطة الآية الكريمة. أو يقول: لعل المقصود من أولي الأمر كل سلطان وقدرة سيطرت على البلاد ولو ظلماً وعدواناً، فنحن مأمورون باطاعته حفظاً لنظام المجتمع مثلاً. فتطبيق أولي الأمر في الروايات على الأئمة عليهم السلام لا يبقى أي مجال لشيء من هذه الشبهات.

الملحق رقم (٨)

هل يكفي لنفوذ الحكم التجَزّي في الاجتهاد أو لا بد من الوصول إلى مرتبة الاجتهاد المطلق؟

الجواب: انه كثيراً ما يكون الوصول إلى مرتبة الاجتهاد المطلق دخيلاً في الوثوق بقدرته على اتخاذ موقف صحيح في حكمه من ناحية فقهية، وذلك لاحتمال وجود بحث أو نكتة يرتبطان بالباب الذي لم يصل فيه إلى مرتبة الاجتهاد المطلق، ويؤثران بشكل وآخر في كيفية فهم الحكم في المورد الذي اجتهد فيه. والانسان العامي لا يستطيع عادة أن يميز المورد الذي يمكن فيه الوثوق باجتهاد هذا المتجزّي، لعدم وجود بحث أو نكتة من هذا القبيل عن المورد الذي لا يمكن فيه ذلك، وهذا يوجب سلب الوثوق عن كل موارد اجتهاده. ولا اشكال ـ كما لعله أتضح لك مما مضى ـ في اشتراط الوثوق بالمعنى المناسب من الوثوق للحكم، إما بصريح دليل نفوذ الحكم كما في رواية أحمد بن اسحاق المعللة بالوثاقة، وإما بإنصراف اطلاقه كما في التوقيع الشريف. واما

لعدم الاطلاق من باب أن دليل أي حكم من الأحكام لا يضمن صدق موضوعه كما هو الحال في الآية الشريفة .

يبقى الكلام في أنه لو اتفق في مورد ما حصول الاطلاع على أن الحكم في مورد اجتهاد هذا المتجزي ليست له أي علاقة بنكتة أخرى في الموارد التي لم يصل فيها إلى درجة الاجتهاد ، فهل ينفذ حكمه في دائرة اجتهاده أو لا ؟ وهل ينفذ قضاؤه في الخصومات المرتبطة بدائرة اجتهاده أو لا ؟

ان هذا يدور مدار أن نرى أنه هل يفهم من عنوان (رواة أحاديثنا) في التوقيع أو عنوان (روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا) في المقبولة الانحلال أو المجموعية .

ولا يبعد أن يقال : أن ذلك يختلف باختلاف المناسبات ، فبالنسبة لحجية نقل الرواية تقتضي المناسبات الانحلال ، فحجية نقل رواية لا تتوقف على كونه راوياً لكل الروايات أو المقدار المعتد به منها ، وبالنسبة لحجية الفتوى والحكم تقتضي المناسبات المجموعية وعدم الانحلال ، وذلك بنكتة ما ذكرناه من دخل اطلاق الاجتهاد عادة وفي كثير من الموارد في الوثوق بالحكم والفتوى . فهذه النكتة توجب أن يفهم العرف من الدليل عدم الانحلال ، أو ـ على الأقل ـ توجب عدم انعقاد الاطلاق بنحو الانحلال ، فلا يصبح حكمه أو فتواه حجة في مورد عرفنا صدفة عدم علاقته بأي نكتة أخرى مرتبطة بباب آخر لم يصل فيه إلى مرتبة الاجتهاد .

وأما رواية أحمد بن اسحاق فهي واردة بشأن العمري وابنه ، وهما من الرواة والفقهاء الاجلاء . ويحمل ذلك ـ طبعاً ـ على المثالية ويتعدى إلى غيرهما ، ولكن التعدي إنما هو في حدود عدم احتمال الفرق عرفاً، أما بالنسبة للمتجزي فاحتمال الفرق موجود .

وقد اتضح بهذا العرض اشتراط الوصول إلى مرتبة الاجتهاد المطلق في نفوذ الحكم وفي حجية الفتوى معاً .

نعم ، لا يشترط استنباطه بالفعل لكل حكم آخر في غير المورد الذي أريدت الاستفادة من حكمه أو فتواه ، لأن كونه بالغاً مرتبة الاجتهاد المطلق كاف في حصول الوثوق المطلوب .

الملحق رقم (٩)

وليس المعنى المرتكز اسلامياً وشيعياً في ذهن المتشرعة من وجوب اطاعة النبي أو الإمام على الاطلاق ، بمعنى وجوب البيعة معه كي تجب اطاعته ، بل يرى رأساً وجوب اطاعة المعصوم عليه السلام حتى قبل البيعة .

على أن أكثر ما كان في بيعة النساء عليه مع النبي صلى الله عليه وآله ـ كما يظهر من مراجعة الآية الشريفة ـ هي أحكام واجبة الهياً بيَّنها الرسول كمبلغ لا كمجرد ولي الأمر ، وذلك من قبيل ترك الشرك بالله والسرقة والقتل والزنا ، ولا اشكال في عدم توقف وجوب هذه الامور على البيعة .

أما لو فرض أن البيعة مع المعصوم قيد في الواجب ـ وهو اطاعته فيما يصدره من أوامر بصفته ولياً لا في الوجوب ـ فهذا لا يصبح شاهداً لما هو المقصود من تقليص ولاية الفقيه وتقييدها بالبيعة ، كي يثبت أن انتخاب الولي من بين الفقهاء يكون بيد الأمة عن طريق البيعة مع من أرادوا .

ثم أن الاستدلال بالسيرة على اعتبار البيعة : يكون ببعض تقريباته في صالح القول بأن البيعة شرط في فعلية ولاية الفقيه الثابتة بنصوصها ، وببعض تقريباته في صالح القول بأن البيعة بذاتها تمنح الولاية بلا حاجة إلى نص آخر للولاية . وهذا هو ما أسميناه بعرض البيعة على الصعيد الأول من البحث .

توضيح ذلك : أن الاستدلال بالسيرة يمكن أن يكون بأحد تقريبات ثلاثة :

الأول ـ أن يتمسك بالسيرة على البيعة مع من ثبتت ولايتهم بالنص وهم النبي والأئمة المعصومون عليهم السلام ، وهذا يكون في صالح جعل البيعة شرطاً في ولاية الفقيه .

ولكن قد عرفت أن البيعة مع النبي والإمام المعصوم لم تكن شرطاً لتمامية الولاية ، بل كانت تعهداً بالعمل بما هو الواجب من اطاعتهم عليهم السلام ، مما يوجب تأكيداً في تحرك الضمير نحو الأنصياع للقائد الصحيح .

الثاني ـ أن يتمسك بسيرة المسلمين على بيعة من لم يكن منصوباً

من قبل الله بالنص ، وقد كان هذا ـ في الحقيقة ـ بروح منح الولاية لمن يبايعونه . فهذا دليل على أن البيعة بذاتها تمنح الولاية بلا حاجة إلى نص آخر .

صحيح أن الخلفاء الذين بويعوا لم يكونوا ـ في نظر الشيعة ـ مؤهلين للبيعة ، اما لفقدان شرائط العلم والعدالة والكفاءة أو لوجود الإمام المعصوم ، ومعه لا تصل النوبة إلى أي أنسان آخر الا كمنصوب من قبل المعصوم ولو فرض عالماً عادلاً كفؤاً . الا أن هذا يعني الخطأ في المصداق ولكن تبقى دلالة السيرة على كبرى كون البيعة مانحة للولاية لمن كان واجداً للشرائط ثابتة ، سواء فرضناها عبارة عن سيرة المتشرعة أو فرضناها عبارة عن سيرة العقلاء مع عدم ورود الردع بل قد ورد الامضاء لذلك ، وهو ما مضى من روايات حرمة نكث الصفقة . فهذا الامضاء أيضاً يحمل في تطبيقه على المصداق المعين على التقية ، ولكنه يبقى دالاً على صحة الكبرى .

الا أن التمسك بجزء تحليلي من هذا القبيل للسيرة أو النص بعد سقوط المدلول المطابقي ، غير صحيح حسب ما نقحناه في الأصول .

الثالث ـ أن يقال : بأن ثبوت السيرة العملية للمسلمين في عصر النصوص على البيعة ـ سواء كانت مع من ثبتت ولايته بالنص أو مع غيره ـ توجب أنصراف اطلاق دليل الولاية عن فرض عدم البيعة وجعل المفاد العرفي لدليل الولاية هو وجوب البيعة معه كي يصبح ولياً ، وهذا في صالح جعل البيعة شرطاً في ولاية الفقيه بعد فرض ثبوت النص على ولايته .

والجواب : أنه بعد أن كانت بيعتهم تارة بروح منح الولاية لغير المنصوص على ولايته وأخرى مؤكدة لنفس وجوب الطاعة ومحركة للضمير والوجدان ، لا توجب سيرة كهذه إنصرافاً كهذا .

ثم لا ننسى أنه لو استفاد أحد من السيرة أو من أي دليل آخر اعتبار البيعة كشرط في ولاية الفقيه أو كمانح للولاية مستقلاً ، فهذا في الحقيقة يرجع إلى مسألة التصويت والانتخاب ، ويعود ما ذكرناه في بحث الشورى من إشكال أن الشريعة الاسلامية لم تحدد بنود هذا الانتخاب وشروطه . فمثلاً هل تشترط البيعة من قبل أكثرية الأمة أو أهل الحل والعقد ومن هم أهل الحل والعقد ؟ أو أن المهم هو بيعة عدد من الناس بحيث يكفي لحصول القدرة على القيام بالأمر وادارة المجتمع أم ماذا ؟ وعند الاختلاف هل يرجح بالكم أو الكيف ؟ وما إلى ذلك من أسئلة لم يرد عليها جواب في الكتاب أو السنة .

الملحق رقم (١٠)

أما إذا افترضنا أن هذه الحاجة الاجتماعية لا تقضي بتعيين الفقيه للوقت لأنه غير مبسوط اليد مثلاً ـ أي لا يقدر على تنفيذ ما يحكم به تنفيذاً اجتماعياً عاماً ـ ولا تتبعه الأمة ، والفائدة التي تترتب على ذلك إنما هي فائدة شخصية ، وهي أن شخصاً ما قد يهتدي عن هذا الطريق إلى الوقت الواقعي ويعمل به . ففي ثبوت ولاية من هذا القبيل للفقيه كي يتسنى له تعيين الوقت لغيره بالحكم اشكال ينشأ من أن المفهوم عرفاً من مثل الأمر باطاعة ولي الأمر ـ بحسب مناسبات الحكم والموضوع ـ هو اطاعته فيما يحتاج عادة فيه إلى المراجعة إلى ولي الأمر

لحسم النزاع أو لمصلحة اجتماعية أو لقصور الفرد أو العنوان كما في التعامل مع السفيه أو في عنوان الفقراء أو ممتلكات المسجد ، دون اطاعته في مجرد المصالح الفردية .

فمثلاً لو شخّص الفقيه أن من مصلحتي الفردية أن لا أسافر في اليوم الفلاني ، فاطلاق الأدلة لا يعطيه ولاية من هذا القبيل كي يحكم عليّ بعدم السفر .وإذا ثبت حق من هذا القبيل للنبي الذي هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم أو للائمة المعصومين عليهم السلام ، فهذا لا يوجب أسراءه إلى الفقهاء ، لأن هذه الأمور ليست مما يرجع عادة فيها إلى ولي الأمر ، فتكون أدلة الولاية العامة للفقهاء منصرفة بمناسبات الحكم والموضوع عنها . على الخصوص إذا كان دليلنا سنخ دليل تم فيه الاطلاق بملاك إفادة حذف المتعلق للعموم عند عدم وجود القدر المتيقن أو بمعونة مناسبة الحال ، فعدم الاطلاق حينئذ يكون أوضح .

وعليه نقول : أن موضوع تعيين الوقت حينما لا تترتب عليه مصلحة توحيد الكلمة والمصالح الاجتماعية المترتبة عند بسط يد الحاكم مثلاً ، يدخل في المصالح والتصرفات الفردية التي لا ولاية للفقيه فيها .

الا أنه قد يمكن حل الاشكال في خصوص مسألة توقيت الأهلّة والشهور ، بأن يقال : أنه لئن لم يمكن اثبات ذلك ـ في غير فرض ترتب المصالح الاجتماعية الكامنة في توحيد الكلمة باطلاق آية اطاعة ولي الأمر ، فمن الممكن اثبات ذلك باطلاق رواية أحمد بن اسحاق . وذلك لأنه يكفي في شمول اطلاقها لأثبات الولاية في أمر من الأمور

وعدم انصراف الاطلاق عنه أو عدم صيرورة غيره هو القدر المتيقن المانع عن انعقاد الاطلاق بملاك حذف المتعلق مجموع أمرين :

الأول ـ أن يكون من المتعارف وقتئذ الرجوع في ذلك الأمر إلى الولاة، وهذا ثابت بالنسبة للمواقيت والأهلّة .

الثاني ـ أن يكون تعارف ذلك عند الولاة والناس على أساس الخطأ في الصغرى ، بافتراض الوالي نفسه متقمصاً قميص الإمام ، لا على أساس الخطأ في الكبرى ، بأن يكون قد انتحل لنفسه حقاً لم يكن ثابتاً حتى للوالي المبسوط اليد الشرعي ، وهذا أيضاً ثابت في المقام ، إذ لا اشكال في أن من حق الإمام الحق المبسوط اليد تعيين الهلال ، كما روى الكليني بسند تام عن محمد بن قيس ورواه الصدوق أيضاً بسند تام عن محمد بن قيس (على اختلاف يسير جداً في العبارة) عن أبي جعفر عليه السلام قال : إذا شهد عند الإمام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بالأفطار في ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس ، فإن شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بافطار ذلك اليوم وأخر الصلاة إلى الغد فصلى بهم [(١)] .

هذا إذا كان دليلنا على ولاية الفقيه رواية أحمد بن اسحاق . أما إذا كان دليلنا على ولاية الفقيه توقيع اسحاق بن يعقوب بناءاً على تمامية سنده وأردنا اثبات المقصود في المقام باطلاق قوله : « فإنهم

---

١ ـ الوسائل ج ٥ ب ٩ من أبواب صلاة العيد ج ١ ص ١٠٤ و ج ٧ ب ٦ من أبواب أحكام شهر رمضان ج ١ ص ١٩٩ .

حجتي عليكم » الثابت بمناسبة الحال الدال على كون الفقيه ورواي الحديث نائباً عن الإمام في كل ما كان للإمام من حق ، فهذا يتوقف اضافة إلى الأمرين الماضيين على أن نثبت مسبقاً أن تعيين الهلال هو من حق الإمام عليه السلام ، حتى في فرض عدم بسط اليد وعدم ترتب الأثر الاجتماعي المطلوب عليه ، وإنه عليه السلام لو حكم بالهلال تقدم حكمه على الاستصحاب (بغض النظر عن أن حكمه باعتباره معصوماً يورث العلم بالواقع الرافع لموضوع الاستصحاب أو العلم بالبينة مثلاً المتقدمة على الاستصحاب) فلا بد من اثبات ذلك مسبقاً حتى يكون هذا من حقه عليه السلام ، فيصبح مشمولاً لاطلاق قوله « حجتي عليكم » الدال على حجيته في كل ما كان الإمام حجة فيه ، واثبات ذلك يكون عن طريق التمسك باطلاق رواية محمد بن قيس .

هذا لو لم نقل بانصرافه إلى الإمام المبسوط اليد ، بقرينة ما فيها من أمر الإمام للناس بالإفطار والصلاة بهم ، حيث أنه في ذلك الزمان لم يكن من المتعارف ما هو المتعارف عندنا اليوم من صلاة العلماء في العيد وحكمهم بالإفطار علناً رغم عدم كونهم مبسوطي اليد . فقد يقال : أن المنصرف من كلمة الإمام ـ بقرينة هذه الجملة عند العرف ـ هو الإمام المبسوط اليد ، أو يقال على الأقل بالإجمال .

الملحق رقم (١١)

هذا اضافة إلى ما عرفنا من أن اطلاقات دليل الولاية في المقام لم تتم بمجرد مقدمات الحكمة ، بل بمناسبات المقام أو بحذف المتعلق مع عدم القدر المتيقن في مقام الخطاب . وواضح أن اطلاقاً من هذا

القبيل لا ينعقد في دائرة تعارض دليل حرمة أو وجوب الفعل الثابتين قبل الحكم .

نعم ، قد يكون حكم الحاكم مغيراً لموضوع الحكم الالزامي ، فينفذ ونذكر لذلك مثالين :

١ ـ لو وقع البيع على مال اليتيم بحكم الحاكم جاز لمن يقطع بخطأ الحاكم في تقديره للموقف شراء هذا المال ، لأنه يكفي في موضوع صحة البيع وجواز الشراء كونه برضا ولي صاحب المال ، وقد رضي الولي بذلك ولو على أساس خطأ له في تقدير الموقف .

٢ ـ لو حكم الحاكم بالجهاد واعتقد شخص بحرمته على أساس علمه بأن الخسارات التي تلحق المسلمين في هذه الظروف من الجهاد أكبر من المصالح ، ولكنه رأى أنه بعد أن حكم الحاكم بذلك ستقع هذه الخسارات ـ على أي حال ـ على أساس أن كثيراً من أفراد المجتمع غير العالمين بالخطأ سيطبقون حكمه ومخالفة البعض لا تقلل من الخسارة بل قد تزيد الخسارة على أساس التفرقة والاختلاف اللذين سيقعان في المجتمع ، إذن فقد انتفى موضوع الحرمة التي كان يعتقد بها هذا الشخص ونفذ الحكم بشأنه .

أما لو لم يكن حكم الحاكم مغيراً لموضوع الحكم الإلزامي من وجوب أو حرمة ، فلا يؤثر في تغيير وظيفة الفرد . ولا يختلف ذلك في الحكم الولايتي بين أن يفترض ذلك الحكم الذي خالفه الحاكم واقعياً أو ظاهرياً .

نعم ، الحكم الكاشف لو تعارض مع ما يراه الفرد من حكم ظاهري الزامي ولم يعلم الفرد بخطائه أو خطأ مدركه ، نفذ بشأنه إذا كان الحكم الظاهري ثابتاً بالأصل أو بالظن في مورد يجب اتباعه لولا الامارة . كما في موارد نقطع باهتمام الشارع بالحكم الواقعي بحيث لو لم تكن أمارة شرعية على تعيينه لا بد من اتباع الظن فيه ، فعندئذ يتقدم حكم الولي على الأصل أو على ذلك الظن ، لكونه أمارة على الواقع ، والامارات الشرعية تتقدم على الأصول أو على ظن من هذا القبيل . أما إذا كان الحكم الظاهري ثابتاً بأمارة شرعية أخرى فهنا يقع التعارض بين الأمارتين [١]

هذا ، ومن أمثلة معارضة حكم الولي للحكم الظاهري الالزامي ، ما لو حكم الحاكم بهلال شوال بينما يملك الفرد استصحاب شهر رمضان ، فكان حكمه الظاهري وجوب الصوم وحرمة الافطار ولم يعلم بخطأ الحاكم في حكمه ولا في مدرك حكمه ، فهنا يقدم حكم الحاكم على الوظيفة الظاهرية باعتباره امارة مقدمة على الاستصحاب

وهناك في خصوص مثال الهلال نص خاص دل على نفوذ حكم الحاكم ، وقد مضى ذكره في الملحق العاشر .

الملحق رقم (١٢)

توجد عناوين كثيرة لها ايحاءات غربية ينبغي تبديلها أو تبديل

---

١ ـ بإمكان أحد أن يقول بتقدم حكم الحاكم في هذه الصورة أيضاً ، بدعوى أن ظاهر دليل مرجعية الولي ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ أن الشريعة الاسلامية أرادته فيصلاً للأمور وأن يكون حكمه مقدماً على سائر الامارات المعارضة له ، ولكننا لم نتبن هذا الاستظهار .

مفاهيمها عند المسلمين في استعمالاتهم ، نشير منها إلى ما يلي :

١ ـ الوطن :

فمهومه الغربي يستبطن حواجز الإقليم أو اللغة أو الدم أو العقد الاجتماعي أو أي تقسيم آخر مفتعل ، أما الاسلام فيرى الأرض بسعتها العريضة ملكاً للدولة الاسلامية بلا أي قيدأو حدّ.

٢ ـ الاستعمار :

وهو يرتبط في مفهومه الغربي بمفهوم الوطن عندهم ، فبعد فرض أوطان عديدة ـ وفقاً لحواجز الاقليم أو اللغة أو نحو ذلك ـ يفترض أن دولة أجنبية تستعمر دولة أخرى . أما الاسلام فيرى أن الأرض يجب أن تعيش تحت راية واحدة هي راية التوحيد ، وان الكافر غاصب لأي رقعة من الدولة امتلكها ظاهراً وان المعركة معركة كفر واسلام ، فلو استعملنا كلمة الاستعمار فلا أقل من اردافها بمثل كلمة الكافر ، بأن يقال « الاستعمار الكافر » كي تجرد بذلك عن ايحاءاتها الغربية .

٣ ـ الاستقلال :

وهذا أيضاً في مفهومه الغربي يرتبط بالوطن بما يستبطنه من معاني الحواجز والتحديدات ، أما في استعمال المسلمين فينبغي أن يقصد به عدم رضوخ المسلمين لسيطرة الكفر وفقاً لقانون « أن الاسلام يعلو ولا يعلى عليه » .

٤ ـ الحرية :

فهذه الكلمة بمفهومها الغربي تستبطن انحرافات كثيرة عن الخط الاسلامي الصحيح .

فالحرية الاقتصادية تشير إلى النظام الرأسمالي الاقتصادي بينما الاسلام له نظام اقتصادي مستقل عن كل من النظامين الرأسمالي والاشتراكي .

والحرية الفردية ترمز إلى السماح للفرد بأي تصرف يحلو له ما لم يزاحم حرية الآخرين ، أما عند الاسلام فلا حرية الا في اطار الحدود التي تفرضها السماء على تصرفات الانسان .

والحرية الفكرية لا مجال لها في العقائد عند الاسلام الا بمعنى أن العقيدة يستحيل حصولها بالاكراه ، ولكن يجب على الإنسان التفتيش عن الأصول العقائدية الصحيحة ولا تترك له الحرية في الاهتمام بذلك وعدمه ، ولو أدى فكره إلى عقيدة تخالف الاسلام لا تترك له الحرية في الإضلال ويحرم عن الحقوق الخاصة بالمسلمين .

والحرية السياسية بقدر ما ترتبط بالاستقلال عن دولة أخرى ترجع إلى العنوان السابق ، وبقدر ما ترتبط بحرية الانتخاب والتصويت ترجع إلى أبحاثنا في الديمقراطية والشورى التي ذكرناها في هذا الكتاب بكل تفصيل .

٥ ـ حق تقرير المصير :

وهذا أيضاً راجع إلى الحرية . والواقع أن الاسلام يؤمن بأن حق تقرير المصير للفرد أو للمجتمع يكون أساساً بيد المولى الحقيقي للكون وخالقه ، ألا وهو الإله العليم الحكيم ، ولا يوجد للفرد أو المجتمع حق تقرير المصير الا ضمن الطريق الذي رسمته تعاليم السماء لمصير البشرية .

٦ ـ الجمهورية :

فهي بمفهومها الغربي تستبطن معاني الانتخاب لرئيس الدولة وغيره والتصويت والأخذ برأي الأكثرية وما إلى ذلك . من دون تقيد بما لم يقيد الانسان به نفسه ، أما في الاسلام فرئيس الدولة عند حضور المعصوم هو المعصوم عليه السلام من دون أي انتخاب أو تصويت ، وفي غيبته نرجع إلى نظام الشورى أو ولاية الفقيه حسب ما سبق من البحث عن ذلك مفصلاً .

وللفقيه أن يحكم ـ حينما يرى المصلحة في ذلك ـ بالانتخاب والتصويت والأخذ برأي الأكثرية في اطار أحكام الاسلام وتعاليم الكتاب والسنة .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

تقارن سعيد

بودي أن أشير إلى أن من حسن الصدف أن اقترن الانتهاء من طبع هذا الكتاب بأيام تشكيل الحكومة الاسلامية في ايران بقيادة قائدها الأعظم سماحة آية الله العظمى الإمام الخميني دام ظله في شهر ربيع الأول سنة ١٣٩٩ الهجرية .

وقد عين الإمام الخميني في اليوم السابع من هذا الشهر المهندس مهدي بازركان رئيساً لمجلس الوزراء الاسلامي الموقت وتقوضت في اليوم الثالث عشر من هذا الشهر أركان الحكم الامبراطوري المستبد المنحرف رغم احتمائه بأعتى القوى العسكرية العالمية .

فقد أثبتت التجربة بذلك أن الارادة المؤمنه لشعب مسلم لا تقف أمامها أكبر القوى المادية في العالم بماتمتلك من أسلحة وعتاد وتآمر .

وكان بدء استقرار الحكومة الاسلامية في ايران هو اليوم الرابع عشر من شهر ربيع الأول سنة ١٣٩٩ الهجرية .

اسأل الله تعالى أن يكون هذا بداية لانتشار المد الاسلامي (بالمعنى الحقيقي للكلمة) في سائر انحاء بلاد المسلمين .

كما واسأله تعالى أن يقر عيوننا بنشر لواء الاسلام في العالم أجمع بقيادة الإمام صاحب الزمان ـ أرواحنا له الفداء ـ .

« متى ترانا ونراك وقد نشرت لواء النصر ترى اترانا نحف بك وأنت تؤم الملأ وقد ملأت الأرض عدلاً وأذقت اعداءك هوانا وعقاباً وابرت العتاة وجحدة الحق وقطعت دابر المتكبرين واجتثثت أصول الظالمين ونحن نقول : الحمد لله ربِّ العالمين » .

الفهرس